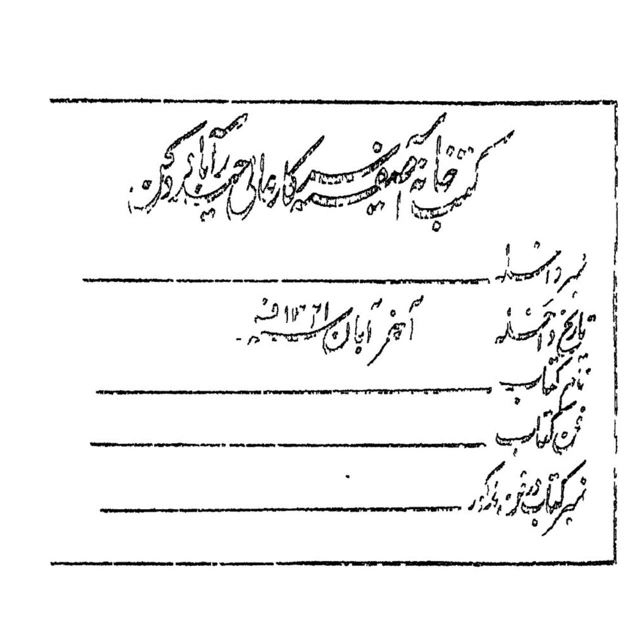


بعد فرض هر نماز سورهٔ قل هو الله را ده بار بخوانده باشد

برای دفع مرض ام الصبیان که با اطفال مشهور [illegible] بر بالین طفل [illegible] باید که

سورهٔ مذکور شش بار بخواند و بر هر دو جانب کارد دم نموده یک بر جانب پهلوی راست طفل

کارد بکشد و چسبانیده شش خطوط بر زمین کشد و بعد پنج [illegible] خواند و کارد بر پهلوی چپ چسبانیده

بر خطوط کشیده و [illegible] پنج خطوط [illegible] بعد یک [illegible] بیمار شفا خواهد یافت

مجرب است

هذا الكتاب

شرح الزاهدية

على الرسالة القطبية من
مصنفات كاشف دقايق المعقول
والمنقول عارف حقايق الفروع والاصول وحيد
الدهر فريد العصر جامع الفنون والكمالات مظهر الفيوض
والبركات اكمل الفضلا افضل العلما جناب مولانا ارتضا عليخان
بهادر قاضي القضات للممالك المحروسة المتعلقة
بحكومة المدراس ادام الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذى هدانا بتصور مكوناته الى تصديق ذاته وبادراك مصنوعاته الى اذعان صفاته نحمده حمدا يليق لشانه ونشكره شكرا على جزيل احسانه ونصلى على رسوله محمد الذى زال بنور وجوده غياب الكفر عن وجه الزمان واله واصحابه المبشرين [illegible] على من تبعهم باحسان اما بعد فلما كانت الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية محوية من الحقايق العلمية على اسناها منطوية من الدقايق الفلسفية على اجلاها بيد انها صارت لغاية الايجاز نازلة منزلة الالغاز بحيث يتعذر ان يخوض فى بحار معانيها الا واحد بعد واحد ويتعسر ان يكون مورد الكل وارد فعلق عليها مشاهير دياننا من الفضلاء لاسيما المولى المحقق ملك العلماء تعليقات بديعة واوردوا فيها تحقيقات منيعة فابرزوا الجواهر المكنوزة فى صخور عباراتها واظهروا اجلايل الاسرار عن استار اشاراتها حتى لم يبق منها عقدة الا انحلت ولا خافية الا انجلت لكن لما كان بعض منها وجيزة غير كافلة لاستيفاء المطالب وبعضها طويلة مملة للطالب ورايت قصور هم الطالبين عن تنقيد ما فيها من التحقيقات وتشييد عليها من التدقيقات وحسبت ان ذلك لا يحصل الا بالتحرير لا يفى لانضباطها التقرير فرقمت عليها شرحا

حاویا علی ما افاده واوافیا لما اجاده او بالغت فی تلخیص ما فی اسفارہم من الفوائد وتحقیق تقریراتہم

عن الزوائد راجیا عن العارفین للرجال بالحق لا الحق بالرجال الناظرین الی ما قیل لا الی من قال ان ینظروا

فیہ بعین الانصاف ولا یزدروہ بالاعتساف مستعینا باللہ الملک الوہاب اللہم للصدق والصواب

قال المحشی المحقق والنحریر المدقق قدس اللہ روحہ الحمد للہ ذی الحکمۃ البالغۃ والحجۃ الساطعۃ العظیم شانہ العمیم

احسانہ الولی للخیر والتوفیق والمفیض للتصور والتصدیق الحکمۃ بالکسر العلم والعدل والعرفان والبالغۃ

ای الجیدۃ یقال شیئ بالغ ای جید والحجۃ بالضم البرہان والمراد بہ القران المعجز الذی انزلہ اللہ تعالی لاثبات

رسالۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم والساطعۃ الجلیۃ او المرتفعۃ والعظیم مجرور علی انہ صفۃ من اللہ وکذا العمیم

والشان الامر والولی المالک والمعین والتوفیق توجہ الاسباب نحو المطلوب الخیر ویقابلہ الخذلان

والافاضۃ صب الماء والمراد بہا الاعطاء ای معطی العلم وانما اختار قسمی العلم علیہ رعایۃ لبراعۃ الاستہلال

والصلوۃ والسلام علی من کان صوادق التصدیقات بطبائعہا متوجہۃ الی حضرۃ الاقدس وحقائق

التصورات بانفسہا مائلۃ الی جنابہ المقدس فروۃ المعلی مرکز المعقولات تصوراتہا وتصدیقاتہا ونفسہ العلیا

منبع العقلیات نظریاتہا وفطریاتہا الصلوۃ ہی الاعتناء بشان المصلی علیہ علی حسب رتبۃ المعتنی والسلام

والبراءۃ من النقائص واختارہما امتثالا لامرہ سبحانہ یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما واضافۃ الصوادق

الی التصدیق من اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ای التصدیقات الصادقۃ المطابقۃ للواقع والحضرۃ من الحضور کنایۃ عن نفس

الرجل والاقدس الاطہر من الادناس والحقائق جمع حقیقۃ ہی ما بہ الشیئ ہو ہو وحقائق التصورات انفسہا والجناب الفتح

الفناء والتعبیر بہذا اللفظ عن الشخص رعایۃ للادب والحاصل ان حقائق التصدیقات والتصورات تستدعی

بالنظر الی انفسہا الحصول فی ذاتہ المقدسۃ لاستحصال کمال من کمالاتہ الذاتیۃ لا لاکمال نفسہ الکاملۃ الغیر

المفتقرۃ فی تحصیل الکمال الی العلم التصوری والتصدیقی بخلاف نفوسنا الناقصۃ المستکملۃ بہ والروح رب

الہیئات ومرکز الشیئ وسطہ ومحلہ فروۃ المعلی والمقدس محل العلم بحیث لا یصل الی غیرہ الا بواسطۃ فیضانہ

والمنبع ما يخرج منه الماء وعلى آله الابرار واصحابه الاخيار عظماء مآنس القدس ورؤساء مجالس الانس

هداة مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين المراد بالآل اهل بيته صلى الله عليه وسلم والابرار

جمع بر بالفتح كرب وارباب هو صاحب الخصلة الحسنة والاصحاب هم الذين صحبوا النبي عليه الصلوة والسلام

مسلمين وماتوا عليه والاخيار جمع خير بالتشديد صاحب الصلاح في الدين والعظماء بالضم والفتح جمع عظيم

والمآنس من الانس ضد الوحشة والمراد بها المجالس والهداة جمع هاد كالقضاة جمع قاض و

المراسم جمع مرسم من الرسم هو العلامة اي المواضع التي تنصب فيه العلامة على الشيء وهي القرآن

والشريعة والحماة جمع حام هو الحافظ والمعالم جمع معلم هو الامر الذي يستدل به على الشيء والملة

والدين بمعنى واحد هو الشريعة اما بعد فيقول العبد المستعين بعناية الله القوي محمد زاهد بن اسلم الهروي

صانهما الله تعالى عن شر كل غبي وغوي الهروي محركة منسوب الى هراة بالفتح وهي بلدة في خراسان

والصون الحفظ والغباوة عدم الفطانة والغواية سلوك طريق غير موصل الى المطلوب وشرهما المنازعة

هذه فائدة لما كان مبحث التصور والتصديق من نفائس المطالب العلمية ولطائف المآرب اليقينية كانت

الرسالة التي الفها الحبر العلامة والنحرير الفهامة المؤيد بالتائيد السماوي قطب الملة والدين الرازي

في هذا المبحث الشريف والمطلب المنيف مشتملة على امهاته ومحتوية على مهماته فاردت شرح اسرارها

وخفياتها وكشف استارها وخبياتها النفائس المطالب اي المطالب النفيسة وهي ما يرغب فيه واللطيف

من الكلام ما خفي معناه والمآرب جمع مأرب من الارب الحاجة والرسالة ما يرسل والمراد الفوائد المدونة كانها

مرسلة الى طالبيها والتاليف التدوين الحبر بالكسر العالم وبالفتح ايضا لغة والعلامة صيغة مبالغة

صاحب علم الكثير والنحرير بالكسر الحاذق الماهر والقطب بالضم سيد القوم وملاك الشيء ومداره والرازي

منسوب الى الري بزيادة الزاء المعجمة خلافا للقياس وهو بلد معروف والمنيف العالي والامهات جمع ام

وام كل شيء اصله وعماده ومحتوية اي محرزة والمهمات جمع مهم والخبيات الخفيات جمع خبية فاصطباع

المذهب الصحيح وان خالفه المشهور وآخذا بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور فها انا اشرع في المقصود

مستفيضا من ولي الخير والجود الصريح الخالص والمساعدة الموافقة والاعانة الجمهور بالضم معظم كل شيء

ومن الناس جلهم كذا في القاموس وباحرف تنبيها ورده ايقاظا للطالبين والجود بالضم السخا

قال المصنف العلامة هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما حررتها

لبعض الاصحاب متوكلا على ملهم الصدق والصواب اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق

هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا والا

لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي التصور

الذي هو كذا والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة **قوله** اعلم ان العلم الذي هو مورد التقسيم الخ اقول كان

المراد بالعلم المتجدد علم تحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بالعلم حقيقة دون

المعلوم لعدم اتصافه بالمبدأ بالذات فالقول بارادة المعلوم عن الموصوف ههنا اثبات بعدية العلم عنه وانا

(القايل مولوی عظیم ۱۲)

باعتبار تأخر مرتبة الاكتناف عن مرتبة الذات ليس بجيد وانما احتجنا الى تقدير المضاف اي المصداق لان العقل

في الحضوري ايضا يلاحظ مفهوم العلم من حيث هو صفة بعد تحقق مفهوم الموصوف من حيث هو عالم بخلاف

المصداقين فيه فانه ليس التغاير بينهما اصلا حتى تعقل البعدية اما في الحصولي فلانه صفة قائمة بالموصوف

مغايرة له فيكون بعده البتة ولذا قال هو ليس الا العلم الحصولي لكن ان كان المراد بالبعدية البعدية الذاتية

التي بها يمتنع وجود البعد بدون القبل فيكون المورد شاملا للحصولي مطلقا العموم وان كان المراد بها

البعدية الزمانية التي بها يمتنع اجتماع القبل مع البعد سواء كان هذا الامتناع بالذات كما في اجزاء الزمان

لعدم قرارها او بالغير كما في الزمانيات فيكون المورد غير شامل للحصولي القديم لانه بسبب قدمه مجامع

مع كل شيء وتفصيل على اختيار الشق الاول منهما ان العلم المتجدد ما تحقق كل فرد منه بعد تحقق العالم بعدية

ذاتية اعم من ان يكون تلك البعدية بالذات فقط كما في حصول الصور في العقول المفارقة او توجد

مقارنة بالبعدية الزمانية كما في حصولها في العقول المتعلقة بالابدان فهذا التفسير شامل لقسمي الحادث
والقديم يحمل عليه قوله ليس الا العلم الحصولي بلا تكلف ويدل عليه ايضا دليل المصنف رح بقوله اذ التصور
هو حصول صورة الشيء المحصول لها وايضا يكون الصفة التي هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور مساوية
لموصوفها هو المتجدد وينطبق عليه الحاشية هي قوله لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان العلم الحادث اعم
من الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم
المتجدد وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف
النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى وبعضه ايضا قوله فيما بعد ثم بعضهم خصص المورد بالعلم
الحادث وما قيل ان تعيين المراد بلفظه كان قرينة عليه اذ لولا هذه الارادة لم يات بها لان البعدية
مولانا مولوی حسن لکھنوی
الزمانية ظاهرة من المتجدد والحصول صفة فهو مدفوع بانه على تقدير ارادة الزمانية ايضا يحتاج الى تعيين
المراد بهذا اللفظ اذ المتبادر من المتجدد الحادث فقط لا الحادث الحصولي والحصول الذي يفهم من قوله
لا يكفي صفة موضحة لا مخصصة حتى يكون المجموع نصا عليه كما عرفت لكن لا يناسبه سياق من قوله ويمكن ان يقال
اذ على تقدير البعدية الذاتية لم يكن المقسم الا الاعم فلا تخصيص بالحصولي الحادث والا بالقسمة الثانية وحينئذ لا معنى
لقوله ويمكن بل القول به يصير ضروريا لئلا يختل الحصر على ان المتصف بالبداهة والنظرية ليس الا العلم الحصولي
الحادث فيلزم تخصيص العلم مرتين مرة في تقسيمه الى التصور والتصديق بالحصولي مطلق لتناوله الحصولي
القديم ايضا ومرة في تقسيمهما الى البديهي والنظري بالحادث منه وهو خلف عنده وايضا يا باه قوله
في الحاشية على الحاشية الجلالية بعد نقل كلام المصنف رحمه الله حيث افاد هذا الكلام كما تراه يدل على
ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والمحشي اي المحقق الدواني لما لم يثبت عنده اختصاص
التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث لاتصاف القديم بهما ايضا اختار ان الانقسام الى البديهية
والنظرية علة التخصيص انتهى لان هذا الكلام يدل على ان المراد بالتخصيص تخصيص العلم بالحصولي الحادث

فی مورد القسمة الی التصور والتصدیق فلو ارید ههنا الحصول المطلق الذی هو مقتضی البعدیة الذاتیة

یلزم المنافاة بین کلامیه وقد یزاح بان التصور اذا فسر بالصورة الحاصلة یفهم من الحصول بحسب العرف

(المزیح مولانا محمد حسن)

الحدوث اذ المتبادر فی التعریف المفهومات المتعارفة وبحسب اللغة الوجود فمحمل المحشی کلامه ثمه علی

المعنی الاول وههنا علی الثانی الذی یعم الحادث والقدیم ولا باس بالقولین فی کلام واحد من جهتین

مختلفتین فلا منافاة وایضا یفهم من کلامه الذی قال حین الاعتراض علی العلامة الدوانی رحمه الله

فی تسمیة علوم المبادی العالیة بالتصدیق ان هذا مخالف للجمهور فانهم لا یسمون العلم القدیم تصورا

وتصدیقا عدم رضاءه بالتعمیم الا ان یقال ان عدم رضاءه لا یضر تفسیر قول المصنف رحمه الله

علی ما یقتضیه سیاق عبارته ومن ادعی عدم رضاء المصنف ایضا فعلیه السند من صریح کلامه وعلی اختیار

الشق الثانی ان المراد بالعلم المتجدد علم لا یجتمع فرد منه مع عالمه بل یتحقق بعده بعدیة زمانیة وهذا التعریف

لا یصدق الا علی الحصولی الحادث لان الحصولی القدیم غیر متخلف عن موصوفه بالزمان والحضوری لیس

یتحقق کل فرد منه بعد تحقق العالم الموصوف به لکون بعض افراده عین الموصوف لکن حینئذ کان

ینبغی ان یقید قوله هو لیس الا العلم الحصولی بالحادث ولم یقید به مع ان احد القیدین اذا لم یکن مغنیا عن

الاخر لا بد من اظهارهما الا انه ترک التقیید لفائدة الانطباق مع ان انحصار الشیء فی الاعم لا ینافی انحصاره

فی الاخص فعلی هذا اندفع الایرادات الواردة علی الشق الاول لکن یبقی عدم انطباق دلیل المصنف

رحمه الله علی الدعوی لعمومه منه ویدفع بان المتبادر من العقل فی قوله هو حصول صورة الشیء فی

العقل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن لا ما یعم منه بقرینة ان الحصول بحسب تفاهم العرف بمعنی الحدوث

فیکون منطبقا وایضا یلزم التخصیص مرتین کما یلزم علی تفسیره بالحادث فقط والجواب عنه ان ههنا تخصیصا

(المجیب استاد المحقق مولانا محمد حیدر علی)

واحدا من حیث اللفظ وان کان من حیث المعنی تخصیصان فلم یلزم من حیث اللفظ الا الواحد لا الاثنان

اذ تعدد التخصیص ووحدته مبنیان علی تعدد القید المخصص ووحدته والقید المخصص ههنا واحد هو المتجدد

لکن ادی مودی القیدین والمهروب عنه هو الثانی بخلاف من فسره بالحادث فقط فلابد من التخصیص الآخر

بعد التخصیص بالحادث لعمومه عن الحصولی فیکون هذا التخصیص مرة بعد اخری من حیث اللفظ کما هو من حیث المعنی

وایضاً یرد علیه ان الصفة هی قوله الذی لایکفی فیه مجرد الحضور صفة عامة من المتجدد لتناوله القدیم ایضاً

فلایکون مساویاً للموصوف وهو یدعیه ویدفع بان ادعاء المساواة فی العقد کما وقع من المحشی المدقق

۲ الالف و اللام رحمه الله ادعاء محض لاتساعده تصریحات القوم لانهم ما ارادوا من المساواة فی التعریف کما صرح

به الرضی وعلی التسلیم فالمراد بها ههنا الصدق الکلی من جانب الصفة لا الموصوف بالعموم المطلق بخلاف

ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فحینئذ یصیر الصفة عاماً من وجه لاجتماعهما فی الحصولی الحادث

وافتراقهما فی الحضوری الحادث والحصولی القدیم فینطبق علیه الحاشیة انطباقاً بیناً وما قیل فی توجیهه

معنی قوله لایکفی فیه مجرد الحضور امکان الحضور مع عدم الکفایة وذلک مختص بالحصولی الحادث فلایکون

الصفة عامة اذ لاشک ان القدیم لایمکن فیه الحضور عند الحاسة لبراءة العقول عنها واما عند

المدرک ففیه کفایة وح لامعنی لعدم الکفایة فهو مدفوع بان الحصولی الحادث لایتصور فیه ایضاً

ذلک الحضور کما اذا تعلق العلم بالکلیات للممتنع احساسها والتاویل بانه یمکن فیه هذا الحضور ولو

بالنظر الی بعض الافراد غیر مجد لتحقق هذه الصفة فی الحصولی المطلق ایضاً فیبقی عدم التساوی کما کان فتدبر

والعلم الحضوری وان کان بعض افراده کالعلم المتعلق بالصورة العلمیة متحققاً بعد تحقق الموصوف

لکن جمیع افراده لیس کذلک لان بعض افراده کعلم الباری تعالی لیس بعد تحققه بخلاف الحصولی فانه

عبارة عما تحقق کل فرد منه بعد تحققه وهذا غیر صادق علی الحضوری فیکون تعریف الحصولی مانعاً فلایرد

ان الصورة العلمیة علم حصولی ولاریب فی تحققها بعد تحقق العالم الموصوف بها لانها قائمة به فالعلم

بها ایضاً یکون بعد العالم بالطریق الاولی ویصدق علیه انه متحقق بعد تحققه مع انه علم حضوری

فلایکون التعریف مانعاً وقد یقرر لاخراج العلم بالصورة عن المقسم بان المراد بالفرد الفرد النوعی ولیس

المقرر مولانا احمد علی السندیلی ۱۲

لعلم الصورة فرد نوعي وانما له افراد شخصية ويجاب عنه بان المراد بالعلم المتجدد والعلم الكلي الذي يتحقق
كل فرد منه بعد تحقق الموصوف والعلم بالصورة وان كان متحققا بعد تحقق الموصوف لكنه ليس امرا كليا
حتى يكون له افراد شخصية وللعلم الحصولي افراد نوعية بل انه جزئي والعلم الحصولي كلي فيكون تعريفه مانعا
بهذا الوجه لا بما قرر وفيه ان العلم الحصولي ايضا ليس كليا بل صورة شخصية قائمة بمحل شخصي وكلية القدر المشترك
بين الصور غير نافع لان القدر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين تلك الصور ايضا كلي وفيه اي في
قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور اشارة الى ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا لان عدم كفاية
الحضور اعم من ان لا يكون فيه حضور اصلا او يكون لكن لا يكفي فعلم منه ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا
مع عدم الكفاية فاورد مثاله بقوله كالمبصر قال في الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات
بالنسبة الى الحاسة التي بها يدرك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور
مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب
في قوله بعد ذلك واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة كما لا يخفى انتهى هذا سوال وجواب
حاصل السوال ان المثال غير منطبق على الممثل له اذ المتبادر من الحضور في قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك
كما يدل عليه تمثيل المنفي وحضور المبصر ليس عنده بل عند الحاسة وحاصل الجواب ان المتبادر منه وان كان
الحضور عند المدرك لكن المراد ههنا مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة او الى المدرك او على تقدير ارادة
الحضور عند الحاسة فقط مع كونه عدولا عما هو المتبادر لم يصح تمثيل المنفي في قول المصنف رحمه الله بعلم
الباري تعالى لبرائته عنها كما لا يصح تمثيل المبصر على تقدير ارادته عند المدرك فلا بد من التعميم ليصح تمثيل المبصر
باعتبار فرد وتمثيل المنفي بلحاظ فرد آخر في الواقع وان لم يكن الثاني متحققا لاستحالة عدم الكفاية
على تقدير الحضور عند المدرك لكن الاول متحقق ويكفي لتحقق العام تحقق بعض افراده وتوهم البعض وجوب
لتحققه تحقق الجميع ثم اجاب بقوله ولا يلزم من تعميم الحضور عما يرد عليه من ان تعميم الحضور يستوجب تعميم الغيبة

فی قولہ الاشیاء الغائبۃ عنا بقرینۃ المقابلۃ فعلی ہذا یصدق علی الصورۃ العلمیۃ الغائبۃ عن الحاسۃ الحاضرۃ
عند المدرک انہا غائبۃ عنا ولا یکون علمہا الا بحصول الصورۃ فتلک الصورۃ اما متحدۃ بالماہیۃ
مع الصورۃ السابقۃ الحاضرۃ عند المدرک او لا فعلی الاول یلزم اجتماع المثلین لاجتماعہما فی المدرک
وعدم تمایزہما وعلی الثانی حصول الاشیاء بامثالہا لا بانفسہا کما ہو التحقیق وحاصل الجواب
انہ لا یلزم من تعمیمہ تعمیمہا والتقابل لا یستدعیہ بل یقتضی تخصیص الغائب بالذی یغیب عن الحاسۃ
والمدرک جمیعا فالابصار ای العلم الحاصل بالابصار علم حصولی لا حضوری ولا یلزم کون القوی الحسیۃ
مدرکۃ مع انہا اعراض مخصوصۃ حالۃ فی مواضع مخصوصۃ لیست وجودہا لانفسہا بل لمحالہا فلم تکن
مشعرۃ لنفسہا فضلا عن غیرہا وانما العلم من شان الجوہر المجرد الکامل کما ذہب الیہ صاحب الاشراق
ولو قال انہ حضوری لحضور صورۃ المبصر عند المدرک بواسطۃ الآلات وہذا القدر کاف للانکشاف قلنا
ہذا الحضور لیس الا الحضور الخارجی وہو لیس بکاف والا یلزم انتفاء العلم بانتفائہ مع انہ باق عند انتفاءہ
عند المدرک
الخارجی کما یشہد علیہ الوجدان فیکون مفتقرا الی شیء سواہ وما ہو الا الحصول والقول بان المبصر بالحضوری
القائل مولانا محمد حسن
الخارجی بعد غیبوبتہ یحضر لہ مثال متحد معہ بالذات من غیر الانطباع فی الذہن فی عالم المثال الذی ہو عالم
روحانی برزخ بین الجوہر المحسوس الجسمانی والجوہر العقلی النورانی ویکون موجبا لانکشافہ لسبب المناسبۃ
التامۃ بینہما لیس بمستقیم لان المبصر مادی وہذا المثال غیر مادی کما صرح بہ فکیف یکون متحدا مع الصورۃ
المثالیۃ ویصیر موجودا بعینہ فی عالم المثال فتدبر ولتحقیقہ مقام آخر ویمکن ان یقال فی ہذا المقام
بکون حضوریا
ای مقام الاستدلال علی تخصیص المورد العلم الذی ہو مورد القسمۃ فی فواتح کتب المنطق ینبغی ان
یکون لہ دخل فی الاکتسابات التصوریۃ والتصدیقیۃ واختصاص بہما لان تقسیم العلم فی اوائلہا انما
ہو لبیان الحاجۃ وہو لا یحصل الا بانقسامہ الی الضروری والکسبی فالمنقسم الیہما ہو العلم الکاسب
والمکتسب وما ہو الا العلم الحصولی بل الحادث منہ اذ الحضوری مطلقا والقدیم من الحصولی لا یکونان بدیہیین

ولا نظريين لان البداهة والنظرية متقابلان بالتقابل المصطلح بانهما المفهومان الذان لايجتمعان

فلا يتوهم انه يجوز ان يكون التقابل بينهما

فى محل واحد من جهة واحدة بالذات وليس بينهما تقابل التضايف لعدم توقف تعقل احدهما على

تعقل الآخر بالضرورة وكذا التقابل بالايجاب والسلب لعدم جواز ارتفاعهما معا عن موجود مع انهما

على تقدير كونهما متقابلين بهذا التقابل مرتفعان عن الاعيان الخارجية وكذا عن كنه البارى عز وجل

فتعين ان يكون التقابل بينهما تقابل التضاد واذا فسر النظرى بما يحصل من النظر والبديهى بما يحصل

بدونه وتقابل العدم والملكة على تقدير تفسير البداهة بما لا يحصل بالنظر وفى الحضورى مطلقا والقديم

من الحصولى لا يتصور النظرية لانه ليس من شانهما الحصول بالنظر المستلزم للتدريج واذا لم يتصور فيهما

النظرية لم يتصور البداهة ايضا لان من شرائط التضاد صلوح محل احدهما للاتصاف بالآخر على

التعاقب ومن شرائط العدم والملكة صلاحية موضوع العدم للاتصاف بالملكة وعدم اتصاف

مورد البداهة بالنظرية ظاهر جلا كان القدم من لوازم الهوية الشخصية للقديم وانتفاؤه مستلزم

لانتفائها لا تكون هذه الهوية الشخصية صالحة للاتصاف بالنظرية بالنظر الى طباعها فلا يرد ان

العلم القديم يجوز ان يكون صالحا لعروض النظرية وان لم يتحقق بالنظر الى القدم المانع فيوجد شرط

التضاد وعدم الملكة لان من الظاهر عدم صلوح الملزوم لمنافى اللازم وما قيل ان صلاحية المحل

القائل مولانا غلام يحيى البهارى

العدمى للاتصاف بالوجودى المشروطة فى العدم والملكة اعم من ان تكون لشخصه او نوعه او جنسه ولا ريب

فى كون النظرية من شان الجنس هو العلم المطلق فهو ممنوع لان المعتبر فى هذه المقابلة صلوح المحل العدمى

للملكة اما باعتبار ذاته او باعتبار نوعه او جنسه بان يكون الصلوح لهما بالذات وله بالعرض بواسطة

تحققهما فيه ولا عبرة لصلوح النوع او الجنس باعتبار صلوح فرد آخر للملكة بالذات والا يلزم اتصاف

الحجر بالسكون الارادى باعتبار ان جنسه هو الجسم متصف به بالعرض بواسطة اتصاف فرد آخر هو الحيوان

بالذات وههنا كذلك لان الحصولى القديم غير صالح للاتصاف بالنظرية لا بنفسه ولا من جهة صلوح جنسه

الذی ہو العلم صلوحا ذاتیا کما ہو المعتبر لان التوقف علی النظر من الاعراض الاولیة الذاتیة للحادث
من العلم وصلوح الجنس باعتبار فرد آخر ہو الحصولی الحادث صلوحا عرضیا غیر مجد کما عرفت فتدبر
اعلم ان العلم الحصولی یطلق علی معنیین فی الاستعمال الشایع وان کان اطلاقہ فی بعض الاستعمال
علی معنی آخر ایضا ہو انتقاش النفس وتاثرہا بالصورة کما ہو مذہب القائلین بکون العلم من مقولة
الانفعال احدہما الصورة الحاصلة وثانیہما حصول الصورة اعلم انہم اتفقوا علی ان ما ہو العلم حقیقة
فہو مورد القسمة الی التصور والتصدیق ثم اختلفوا فی انہ بای معنی من معنییہ یقع موردا فبین الاختلاف
بقولہ قال العلامة الشیرازی قطب الدین فی غرة التاج ان کلا منہما ینقسم الی التصور والتصدیق فکان العلم عندہ
مشترک لفظی بینہما والجمہور علی ان مورد القسمة ہو المعنی الاول الذی یجری فیہ الکسب والاکتساب
لاغیر لان المورد لایکون الا ما لہ دخل فیہما علی ان العلم ما یتصف بالمطابقة واللامطابقة والمتصف
ما ہو الا الصورة الحاصلة فہذہ ہی منشاء للانکشاف لان الحصول معنی انتزاعی لایصلح ان یکون
متصفا بہما ومن الافاضل من ذہب الی انہ ہو المعنی الثانی ای حصول الصورة ای حصول الصورة قال
فی الحاشیة المعنی الاول علم بالمعنی المصدری والثانی علم بمعنی ما بہ الانکشاف فاطلاق العلم الحصولی
علی ہذین المعنیین کاطلاق العلم المطلق علی المعنی المصدری وما بہ الانکشاف انتہی اعلم ان اطلاق
القسم الذی ہو العلم الحصولی علی المعنیین انما ہو بواسطة اطلاق المقسم الذی ہو العلم مطلقا علی الحضور
والحصول بالمعنی المصدری والحاضر والحاصل بمعنی ما بہ الانکشاف ولیس اطلاقہ علیہما بالذات وما وقع
من التخالف بین عبارتی الحاشیة وحاشیة الحاشیة بان المذکور اولا فی الحاشیة الصورة الحاصلة
وفی حاشیة الحاشیة المعنی المصدری فہو سہو من قلم الناسخ بان کتب مقام الاول الثانی وبالعکس
او انہا حاشیة علی حاشیة الحاشیة الجلالیة کتبت ہہنا لاتحاد المآل وتوجیہ الانطباق بان المراد
بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثانی خلافہ لتحقق الصورة الحاصلة بعد الحصول لعید ان المعانی المصدریة

انتزاعیات والانتزاعیات لاتحقق لها الا بعد تحقق مناشیها اقول علی هذا التقدیر ای
تقدیر کون العلم بالمعنی المصدری مورد التقسیم یلزم ان یکون بین التصور والتصدیق اتحاد
نوعی وهو خلاف التحقیق کما سیاتی ان شاء الله تعالی فی شرح قول المصنف رحمه الله وایضا
بانه عبارة عن اقرار النفس بهذه القضیة الخ هو انه لکل منهما لوازم لاتحقق هی فی الآخر واختلافها
یدل علی اختلاف الملزومات وایضا ان اقسام التصدیق من الظنی وغیره مختلفة بحسب النوع لان
الجزم تصدیق قوی شدید بالنسبة الی الظن وکذا مراتب الظنون القریبة قویة بالنسبة الی البعید و
الشدید والضعیف متخالفان حقیقة عند المشائین فالجزم حقیقة ومراتب الظنون حقائق اخر
ولما کانت اقسام التصدیق متخالفة بحسب الحقیقة فمخالفته مع التصور اولی ان تکون بالحقیقة لان حصول
الصورة لیس الا الوجود الذهنی والوجود حقیقة واحدة وافراده افراد حصصیة کما تقرر فی
موضعه توضیحه ان حصول الصورة وجود ذهنی والوجود الذهنی فرد من افراد الوجود المطلق کالوجود
الخارجی فهو نوع حقیقی لها وافراد النوع الحقیقی اولیة کانت او ثانویة انما تکون متحدة الحقیقة
والا لم یبق نوعا حقیقیا وافراده حصصیة حاصلة بحسب التقییدات والاضافات لاغیر ولیست حقائقها
الا مفهوماتها المتحدة فح لو کان التصور والتصدیق من افراد العلم بمعنی الحصول یلزم ان یکونا متحدین
بالحقیقة مع انهما نوعان متبائنان کما عرفت وانما قلنا بحصصیة الافراد لان المعانی المصدریة
لو کانت لها افراد سوی حصصها لکانت هی عارضة لها ومحمولة علیها بالمواطاة لان العرضیة لاتکون
لامتناع استغنائها عن المحل وحصولها فیه
الا بالحمل المواطاتی وحمل المعانی المصدریة علی معروضاتها مواطاة باطل قال فی الحاشیة لایخفی علی المتامل
کما ان الجسم لوکان فردا للسواد العارض له لکان السواد
ان خصوصیة الوجود وسائر المعانی المصدریة انما هی بالتوصیف او الاضافة بان یعتبر التقیید داخلا
والقید خارجا سواء کان التقیید بقید جزئی کوجود زید او بقید کلی کالوجود الخارجی فبین الوجود
الخارجی والذهنی اتحاد نوعی وکذا بین کل فرد من احد الوجودین والفرد الآخر من الوجود الآخر

لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا تتحقق في الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات

لانا نقول تلك اللوازم مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي انتهى حاصلا ان حقيقة

الوجود وكذا حقيقة ساير المصادر انما تتخصص بالتوصيف بان يجعل المصدر موصوفا والقيد صفة كالوجود

الخارجي والذهني او بالاضافة بان يجعل المصدر مضافا والقيد مضافا اليه كوجود زيد فالتقييد في هذه

المقيدات داخل والقيد خارج وهذا هو المعنى بالحصة فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي والكلي

بالنسبة الى افراده الحصصية نوع والمراد بدخول التقييد الدخول في اللحاظ فقط دون الملحوظ كما ان النسبة

داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها والا لا يصح النوعية لان الكلي حينئذ يكون جزء حقيقة الحصة لا تمام حقيقتها

لكن لم يبق حينئذ بينها وبين التشخص على رأي بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فرق لانهم

صرحوا بان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون وما قيل ان معنون التشخص والحصة ليس الا نفس الطبيعة

القائل ملا [illegible]

لكنهما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمى تشخصا وبعنوان الاقتران

بالنسبة التوصيفية او الاضافة الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالاسم مختلف والمسمى

واحد فهو مع انه تكلف بحت غير مجد لان المتحدين ذاتا والمتغايرين اعتبارا لا يختلفان وجودا

مع ان الافراد الشخصية افراد حقيقية موجودات خارجية والافراد الحصصية افراد اعتبارية موجودة

ذهنية فتدبر ثم ما افاد المحشي المدقق رحمه الله في جواب ما اورد بان للوجود الخارجي والذهني لوازم مختلفة

واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم ان يكون مختلفي الماهية وهو باطل من ان هذه

اللوازم المختلفة ليست مستندة الى الوجود بالمعنى المصدري حتى يلزم باختلافها اختلاف ماهيات افراده

بل انما هي مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية ففيه كلام لان الوجود بمعنى ما به الموجودية اما عبارة عن

المعترض مولانا كمال الدين السهالوي رح ١٢

الواجب سبحانه او عن الماهية نفسها او عن الامر المنضم معها فعلى الاول لا يصح استناد اللوازم المختلفة

عند صوفية ١٢ — عند اشعري ١٢ — عند الحكماء والمتكلمين ١٢

الى الواحد المتعالي عن الكثرة وعلى الثاني ايضا لضرورة الاتحاد فيهما ذهنا وخارجا وعلى الثالث

والا لا يصح قوله بانفسها لحصول الاشياء ١٢ منه مد ظله

يبطل ما عليه الجمهور من الاشتراك المعنوي بين الوجودات وما اجيب باختيار الشق الاول بان ذاته تعالى
وان كانت بسيطة لا كثرة فيها لكن لها ارتباطات مختلفة بحسب الصفات ويعبر عنها باعتبار كل
ارتباط يستند لازم من اللوازم اليه واختلاف اللوازم انما يستند الى اختلام ... وهو باعتبار
فهو ليس بنافع لان هذا الاستناد في الوجود بالمعنى المصدري ايضا ممكن والتغاير الاعتباري بين الوجود
غير مضر فالحاجة الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية والحق ما قيل في الجواب ان تلك اللوازم
ليست لوازم الماهية حتى تختلف باختلافها بل انما هي لوازم الوجود لانه هو المنشأ للآثار الخارجية و
الذهنية والوجود غير مختلف باختلافها فانه مع وحدته يصير منشأ والآثار مختلفة ثم بعضهم خص مورد
القسمة بالعلم الحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم الحصولي على هذا التقدير اي تقدير التخصيص بالحادث
ايضا لازم اذ العلم الحادث اعم بالعلم الحصولي لشموله الحضوري الحادث ايضا كعلمنا بانفسنا والتعميم يستوجب
قسمة الحضوري الى التصور والتصديق مع انه ليس كذلك فلا بد من تقييده بالحصولي ايضا لاخراج
الحضوري فيلزم حينئذ التخصيص مرة بعد اخرى من حيث اللفظ مرة بالحادث ومرة بالحصولي من غير ضرورة
لانه لو خص المورد بالمتجدد كما فعله المصنف رحمه الله لا يلزم التخصيص مرتين لكن لو اريد بالعلم الحادث بالحادث
الحصولي وفسر بانه علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بعدية زمانية كما فسر المتجدد به لا يلزم ذلك
فافهم **قوله** كعلم الباري تعالى لا يخفى عليك ان العلم في الحضوري نفس المعلوم فيلزم على تقدير كون علم الواجب
تعالى علما حضوريا عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم هذا الاشكال نشأ ههنا من عدم تقييد المصنف رح
علم الباري تعالى بنفسه وتوضيحه ان علم الباري تعالى بالممكنات علم حضوري عندكم والعلم فيه يستدعي العينية مع
المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم ان لا يكون عالما قبل وجود الممكنات
الحادثة حدوثا زمانيا لان عدمها يستلزم عدم العلم لاتحادهما مع ان الله تعالى علما فعليا متقدما على
المعلوم وسببا لايجاده قال في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب
الماضي مشعرا الى التدريج ظاهر كما لا يخفى ١٢ منه مد ظله

الماضي كما هو مذهب القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه في ذلك الجانب
كما هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزماني عندهم غايب في زمان وحاضر في زمان آخر
وليس معدوما محضا فكل جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في زمانه وموضعه حاضر
عنده تعالى وان كان غايبا عندنا انتهى وجه الورود على مذهب الحدوث ان العالم عندهم
كان معدوما محضا ثم اوجده الله تعالى فقبل الايجاد يلزم انتفاء العلم لعدم العينية بينهما ويلزم
استكماله اي الواجب تعالى بالغير لان علمه تعالى لما كان عين وجود المعلومات وهي مباينة عنه فكان
مفتقرا في تحصيل صفة الكمال اليها وهو محال ويلزم زيادة صفة العلم عليه اذ العلم حينئذ
يكون متحدا مع وجود المعلوم المغاير له والمتحد مع المغاير مغاير قطعا فالعلم مغاير لذاته سبحانه
زايد عليه مع انه ثبت في موضعه ان صفة العلم عين ذاته وقيل ان الاستكمال والزيادة مآلهما
واحد لان الزيادة انما استحالت للزوم الاستكمال والافتقار والا فلا استحالة فيها فافهم والتحقيق ان
للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري الذي يعبر عنه في الفارسية بدانستن والثاني مبدأ الانكشاف
اي ما به ينكشف الاشياء عند العالم والثالث الحاضر عند الذات المدركة بالكسر اما الاول فهو امر اضافي
شانه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع العالم ولا مع المعلوم واما الثاني
فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات لان مبدأ الانكشاف اما الصورة العلمية او الحالة الادراكية او غيرهما
من الصفات النفسانية وليس الحاضر عند النفس المدركة الا هذه الصفات بخلاف الواجب سبحانه فان
مبدأ الانكشاف فيه ذاته والحاضر عنده هو الممكنات التي هي غيره واتحاد المعنيين في علمه تعالى بذاته غير
مضر لان صدقهما معا على شيء واحد في بعض المواد لا يوجب العينية في جميعها واما الثالث فهو في العلم
الحضوري عين المعلوم لاتحادهما فيه وفي الحصولي غيره للتغاير بينهما ولو اعتبارا قال في الحاشية الفرق
بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في الحصولي ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني

اتحادا مع تغاير اعتباري كما سيجيء انتهى توضيحه ان في الحضوري اتحادا محضا فليس فيه تغاير اصلا ولا

يلاحظ العقل فيه من التغاير من حيث العلم والمعلوم انما هو بعد تحققهما وفي الحصولي من حيث الانكشاف علم

ومن حيث هو معلوم وهذا هو المراد بعينيته المعنى الثالث في الحضوري وغيريته في الحصولي بخلاف المعنى الثاني

فانه قد يكون في الحضوري غير المعلوم كما في علمه تعالى لغيره وقد تحقق في الواجب جميع تلك المعاني لكن ما هو عينه

هو المعنى الثاني حاصله ان الاشكال ناش من الاشتباه وعدم امتياز ما هو عينه عن غيره فالعلم الذي

عين ذاته تعالى هو بمعنى ما به الانكشاف المغاير للمعلوم وما هو غيره فهو بمعنى الحاضر عند المدرك المتحد مع المعلوم

فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم ولما كان المتوهم ان يتوهم ان الذات الواحدة البسيطة كيف تكون

مبدأ لانكشاف الكثير انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة وعدم الارتباط بينه تعالى وبين المعدومات

فدفعه بقوله وهو مبدأ لانكشاف جميع الاشياء عنده فهو سبحانه كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء

فكما ان الصورة العلمية تكون منشاء الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف سواء

كان ذلك المدرك موجودا او معدوما فكذا هذا النحو من العلم للواجب تعالى يكون منشاء الانكشاف جميع

الاشياء عنده بنفس ذاته لان ذاته كاملة غير منتظرة في تحصيل كماله الذاتي الى شيء وجميع الاشياء

معلوم له مميز عنده مع تساوي النسبة الى الكل اذ التمييز من لوازم الانكشاف سواء كانت تلك الاشياء

موجودة او معدومة ثم لا يذهب عليك ان تعلق العلم بالمعدومات المحضة التي ليس لها وجود لا ذهنيا ولا خارجيا

بحيث تتميز بعضها عن بعض محال على انه لا بد لصدق الموجبة من ثبوت الموضوع فكيف يصدق على المعدوم البحت

انه معلوم ومميز ولا محيص حينئذ الا بان يقال ان للمعدومات قبل وجوداتها نحوا من الثبوت والتقرر بحيث لا تترتب

عليه الاثار يتعلق بها العلم وتصير متميزة عند عالمها فتدبر وتوضيح ما اجاب المحشي المدقق رح ان للباري

تعالى علما قبل ايجاد الاشياء وعلما بعد ايجادها كما ان البناء يتصور اولا ما يبنيه ثم يقصد بناءه فيوجد ثم العلم

اللاحق بعد البناء مطابقا لعلمه السابق اما العلم الذي قبل ايجادها فهو علم فعلي عين لذاته مبدأ لوجود

التفاصيل فی الخارج کما ان الصورة مبدأ الانکشاف ما ہی صورة له قال فی الحاشیة وقد یعبر عنه بالعلم
الحقیقی والعلم الاجمالی والخلاق للصور التفصیلیة ولیس معنی الاجمال ہہنا ما یقال فی الحد والمحدود
ہو کون الصورة الواحدة منحلة الی صور متعددة ولا ما یقال فی غیر ذلک ای عدم تمییز الشیٔ عند العقل
عن جمیع ما یغایره بل معناه ہہنا ہو مثل ان یکون بینک وبین طرفک مناظرة فاذا تکلم بکلام طویل
خطر ببالک جوابه ثم تفصله شیئا بعد شیٔ والی ہذا اشار الفارابی فی الفصوص حیث قال علمه بالکل
بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وکثرة علمه کثرة بعد ذاته ویتحد الکل بالنسبة الی ذاته فہو الکل فی حد ذاته
انتہی فلا یرد فی ہذا المقام انه یلزم علی ما ذکر ترکب الواجب واتحاده بالممکنات ونقصان علمه تعالی عن ذلک
علوا کبیرا انتہی قوله لیس معنی الاجمال دفع لما یتوہم ان الاجمال بالمعنی المتعارف منتف ہہنا لا الکثرة
الکثرة او عدم التمییز وحاصل الدفع ان معنی الاجمال الماخوذ ہہنا بمعنی کون العلم واحدا والمعلومات متعددة
وہو علم بالفعل بجمیع المعلومات لا بالقوة کما ظن واما المثال الذی ذکره من حال المجیب فہو لیس فی محله اذ ہہنا
لیس علم بالفعل بل بالقوة القریبة منه لکنه ذکر تقریبا وتوضیحا ولا مناقشة فی المثال وحاصل کلام الفارابی
علی طبق مرام المحشی رحمه الله ان علمه بالکل ای علمه التفصیلی بعد ذاته متقدم علی جمیع المعلومات لا ان علمه الذی
ہو مبدأ الانکشاف بعد ذاته حتی یلزم الجہل وعلمه بذاته ای علمه الاجمالی نفس ذاته وکثرة علمه باعتبار کثرة
المعلومات کثرة بعد ذاته اذ فی مرتبة ذاته لا کثرة اصلا ویتحد الکل ای جمیع المعلومات باعتبار الحضور عنده
تعالی واکتساب الوجود عنه لا انه متحد معه بالحقیقة حتی یلزم اتحاد الممکن بالواجب فہو الکل فی حد ذاته
ای مبدأ کل فیض وخلاق الکل لا انه مجموع الکثرة حتی یلزم الترکیب فاندفعت التوہمات الناشیة عن کلامه
لکن یرد علیه ان حمل کلامه علی ذلک المعنی خلاف لمذہبه لانه قایل بالعلم الارتسامی والتاویل بان ما اورده
الفارابی لدفع لزوم التکثر فی ذاته تعالی علی القول بالارتسام مشیر الی مرتبة الاجمال الذی ہو علم حقیقی
عندنا وان لم یکن ہو قایلا بکونه علما بعید غایة البعد کیف ولو فسرناه مطابقا لمذہبه لا یظہر منه شایبة من ہذه

المرتبة فضلا عن الاشارة وهو ان علمه تعالى بالممكنات بعد مرتبة ذاته لانه عبارة عن صور منضمة لا يكون
الا بعد الموصوف وعلمه تعالى بنفسه عين ذاته لاتحاد العلم والمعلوم فيه والكثرة التي في العلم بالممكنات
بسبب الارتسام كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر فيها ونسبة الكل اليها نسبة واحدة هو نسبة المعلولية
فهو مبدأ الكل وعلته في حد ذاته فتنبه واما العلم الذي بعد ايجادها فهو علم تفصيلي زايد على ذاته مطابق لعلمه
السابق وليس هو من صفاته الكمالية حتى يلزم الاستكمال به بل انه من لوازم وجود الممكن واشار الى مراتب
هذا العلم بقوله في الحاشية اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما او جده في الخارج ومراتبه اربع
احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم
حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها كتاب المحو
والاثبات وهي القوى الجسمانية اللتي ينقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام
العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النفوس حاضرة عنده تعالى ورابعها ساير الموجودات الخارجية والذهنية
الحاضرة عنده تعالى شانه انتهى وههنا مذهب آخر ذهب اليه بعض الفضلاء حيث قال ان علم الواجب
تعالى حضوري مطلقا والمعلوم حقيقة وبالذات ذاته سبحانه ينكشف بها الاشياء كلها لديه والممكنات
باسرها معلومة بالعرض بواسطة ذاته واسطة في العروض كما ان الوجود بالذات لذاته سبحانه والممكنات
بالعرض فحينئذ لا يلزم الاستكمال حيث هو مستكمل بذاته ولا الزيادة فان الذات هي منشأ الانكشاف
وحاضرة عنده ولا عدم علمه تعالى بالممكنات لان صفة العلم انما ينتفي بانتفاء المعلوم بالذات دون
المعلوم بالعرض وفيه ان الممكنات كما انها معلومة بالعرض فعلمها ايضا علم بالعرض وانتفاء المعلوم
بالعرض وان لم يستلزم انتفاء العلم بالذات لكنه مستلزم لانتفاء العلم بالعرض فلا يكون عالما بها حال كونها معدومة
لان انكشاف الاشياء كلها بدون حضورها او حصولها غير معقول فتدبر وتمام القول فيه في علم الواجب

تعالى تقتضي بسطا اي تفصيلا في الكلام لا يسعه المقام وبعض التفصيل ان قوما من قدماء الفلاسفة
انكروا علم الواجب تعالى راسا مستدلين بان العلم نسبة بين العالم والمعلوم فهي تستدعي التغاير بينهما
ولا يتصور التغاير بين الواجب ونفسه فلا يكون عالما لذاته واذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره وشرذمة
نفوا عنه العلم لغيره مع كونه تعالى عالما لذاته بدليل ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم
بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في ذاته الواحدة البسيطة وهو محال والعجب من هولاء الفريقين
انهم لم يعلموا ان نفي العلم عنه سبحانه مستلزم للجهل وهو نقصان عظيم ويابى الله الا ان يتم نوره ولو كره
الكافرون ومن سواهم اتفقوا على كونه عالما بجميع الاشياء لا يعزب عن علمه شيء لا في الارض
ولا في السماء لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب فرفوريوس الى اتحاد علمه بالمعلومات وهذا باطل جدا لظهور
بطلان اتحاد الواجب بالممكن وذهب افلاطون الى انه بحضور صور الممكنات باجمعها القائمة بانفسها قبل
وجودها العيني من غير قيام بذاته تعالى ومالت جماعة الى ان حضورها عنده تعالى حضورا دهريا وذهب الشيخ المقتول
الى انه بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا لانه تعالى نور محض وعلة لجميعها وحضوره عند ذاته مستلزم
لعلمه بنفسه والعلم بالعلة يستوجب العلم بالمعلول فجميع الاشياء حاضر عنده حضور المعلول عند فاعله ويلزم على
هذه الثلثة استكماله بالامر المنفصل عن ذاته تعالى وذهبت فرقة الى ثبوتها ثبوتا علميا بلا تحقق واقعي
في الخارج والذهن كالسراب وفيه ان تحقق الشيء وحضوره عند العالم المجرد بلا وجود له في الواقع لا ذهنا
ولا خارجا غير معقول والتمثيل في غير موضع لان السراب وان لم يكن موجودا في الخارج لكنه موجود في الحس
المشترك وذهب الشيخان الى ارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وفيه ان تلك الصور امور ممكنة مغايرة
لذاته سبحانه صادرة عنه واستكمال الواجب بالممكن محال وذهبت المعتزلة الى ثبوت المعلومات قبل
وجوداتها ثبوتا خارجيا بناء على ان الثابت عندهم اعم من الموجود وهو باطل بالضرورة لان الوجود
مرادف للثبوت وكذا العدم للنفي ولا واسطة بينهما وذهبت الاشاعرة الى ان العلم صفة بسيطة قائمة

بذاته سبحانه ذات تعلق بالكائنات ويلزم على مذهبهم تعلق الاضافة بالمعدوم وما نقل عن بعضهم
ان العلم قديم والتعلق حادث فهو يفضي الى نفي كونه عالما بالحوادث في الازل اذ العلم ما لم يتعلق
بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما هذا والتفصيل التام في الكتب المبسوطة وههنا في هذا القدر كفاية **قوله**
وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا قال الشيخ في التعليقات في بيان ذلك الاشياء المدركة
لا مطلق الاشياء والا فيختل الحصر لان بعضها ليس وجودها لاستكمال انفسها ولا لاستكمال غيرها كالحجر
والشجر مثلا اما ان يكون وجودها لها اي لاستكمال انفسها او وجودها لغيرها اي لاستكمال
غيرها فالمفارقات عن المادة وهي العقول وجودها لها فلذلك اي لكونها مفارقات وكون وجودها
لها تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها ايضا من كمالاتها وكذا النفس المجردة ايضا وجودها لها فلذلك
اي للتجرد وكون وجودها لها تشعر بذاتها وتدركها والآلات الجسدانية اللتي توجد في جسد الحيوان و
تكون وسايط العلم بالاشياء من الحواس الظاهرة والباطنة وجودها لا لذواتها اي لا لادراك
ذواتها كالعين مثلا بل ادراكا لغيرها هو النفس وليس المراد بالعين الجرم المخصوص الذي ليس بحاسة حقيقة
بل هي ههنا عبارة عن القوة الباصرة مجاز الظهور العلاقة وهذه قوة مودعة في تجويف ملتقى العصبتين
النابتتين في مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين فعلى هذا اندفع ما يلزم على من ارجع الضمير الى غيرها
مولانا محمد نعيم
من وجود العين لاستكمال القوة الباصرة مع انها ليست مستكملة لنفسها بل حالها كحال العين ولا حاجة
الى ما قيل ان العين مثال للنفي والضمير راجع الى الآلات والمعنى ان الآلات الجسدانية كالعين في كون
القائل مولانا احمد علي السنديلوي
وجودها لا لذواتها وهي القوة الباصرة فتبصر فلذلك اي لعدم التجرد وكون وجودها لاستكمال
غيرها لا يدرك ذاتها اذ وجودها وخلقتها لان يدرك النفس بواسطتها اشياء لا تقدر على ادراكها بنفسها
ويجوز ان يراد بوجودها لها وجودها في نفسها بان لا يكون ماديا قايما بالموضوع وبوجودها لغيرها
وجودها وقيامها بالغير ويرجع الضمير الى العين كما كان وليس كذلك النفس فانها مدركة لذاتها ولما

كان مقصود المحشي من ايراد كلام الشيخ اثبات ان علم المجردات والنفوس بانفسها علم حضوري ولم يثبت
من نقل هذا الكلام الا كونها مدركة لانفسها من غير دلالة على كونه حضوريا او حصوليا كما قال في الحاشية
ما قال اولا يدل على ثبوت العلم للمجردات بانفسها من غير تعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل
على ان علمها بانفسها حضوري انتهى احتاج الى ايراد كلام اخر منه بحيث يدل على كونه حضوريا فقال
وقد زاد عليه في موضع آخر من التعليقات وقال ان وجدت اثرا من ذاتي بحصول صورتها في ذاتي كنت
ادركت ذاتي من جهة حصول صورتها فيها كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر بحصول صورته في ذاتي لكن ليس
لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي على تقدير وجدانه تاثير في ادراك ذاتي الا بسبب وجوده لي ليكون محضرا
للمعلوم عند النفس ويصير المعلوم منكشفا عندها واذا كان وجوده لي بالاصالة من دون حاجة الى الصورة لامتناع
غيبوبة الشيء عن نفسه لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي لتحقق اقوى منشأ للادراك
هو الحضور فيكون العلم بانفسنا وكذا علم المجردات بانفسها حضوريا لا حصوليا اقول حاصله اي حاصل ما
نقل عن الشيخ اولا وثانيا ان التعقل اي تعقل الشيء وادراكه هو عبارة عن وجود الشيء وحصوله للذات
المجردة سواء كان بواسطة امر كما في علمنا بزيد بواسطة حصول صورته المتحدة معه لنا او بذاتها كحضورنا
عندنا فالمجردات لما كان وجودها لانفسها اي لادراك انفسها وحضورها عندها بلا واسطة غيرها يكون
تعقلها وادراكها لها ايضا بذواتها لا بغيرها فتعقلها بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها وحضورها
عندها وتعقلها بالمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة لا غيرها هو المعتبر في العلم الحضوري ومما
ينبغي ان يعلم انه ليس بين العاقل والمعقول ههنا تغاير لا حقيقة بان كانت الحيثية داخلة في حقيقة المعنون
وقوامه ولا اعتبارا بان كانت في التعبير والعنوان فقط وليس ههنا حيثية تقييدية موجبة للتكثر
لانها لو كانت في العالم فلا يكون بعد الحاضر عالما وان كانت في المعلوم فلا يكون نفسه حاضرا وقد
فرض ان الذات العالمة بنفسها حاضرة فيها بلا فرق فثبت ان مصداق العاقل ههنا بعينه هو مصداق

المعقول وحيثية العاقلية والمعقولية بعد تحققهما ومن ذهب الی ذلك كالمحقق الدوانی رحمه الله

حيث قال فی الحاشية القديمة ان فی علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار

كتغاير المعالج والمستعلج فقد اخطأ كيف والذات المأخوذة مع الحيثية لتركبها من امر اعتباری امر

اعتباری يعتبرها العقل والعلم المتعلق بها ای بالذات المحيثية لا يكون حضوريا لانه انما يتحقق الا بان

يكون المعلوم معلولا للعالم كما فی علم الباری تعالی بالممكنات او متحدا معه كما فی علم المجردات بانفسها او

نعتا له كما فی علم النفس بصفاتها والكل ههنا منتف اما انتفاء الاول فظاهر واما الثانی فلعدم كون المحيث

نفس الذات العالمة والثالث فلان المحيث بالحيثية الاعتبارية امر اعتباری موجود فی ظرف اللحاظ بالوجود

الظلی والنفس العالمة موجودة خارجية بالوجود الاصلی ولا يصلح هذا الامر الاعتباری ان يكون نعتا لها

لاستدعاء الانضمامی وجود الحاشيتين فی ظرف الاتصاف فيكون العلم بها مفتقرا الی حصول صورتها

فی الذهن كما هو شان الاشياء الغائبة وما هو الا علم حصولی فما قال فی هذا المقام فانه من مزال الاقدام

ويرد عليه ان القائل بالحيثية انما يقول فی التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه ولا يلزم منه اعتبارية

المحيث حتی يكون العلم به حصوليا وغاية التقصی عنه ان قوله كيف والذات المأخوذة الخ علاوة للدليل

الذی نص علی نفی التغاير مطلقا والمقصود بها نفی التغاير الذاتی وليس لها تعلق بقوله اخطأ ودليل

الخطأ ما سياتی فی الحاشية المنقولة عنه ثم اراد المحشی الفاضل ما ادعاه من كون العلم المتعلق بالمحيث

حصوليا وقال فی الحاشية توضيحا ان الذات المجردة المأخوذة مع الحيثية موجودة فی الذهن دون الخارج

وهذا ظاهر فيكون العلم بتلك الذات حصوليا او حينئذ العلم بها لا يكون الا بحصولها فی الذهن باعتبارها

مع الحيثية فان قلت العاقل هو الهوية المجردة الحاضرة عندها هوية مجردة والمعقول هو الهوية المجردة

الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو بوجه قلت هب ان التغاير بين مفهوميهما ثابت

بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك والمقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية المجردة من

غير ان يوخذ معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي ما يقال له العاقل ههنا يقال له المعقول وان الامر
فيما نحن فيه ليس كما في المعالج والمعالج حيث توخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية
القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة ههنا امر واحد وليس
بينهما تغاير اصلا ولو باعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها عاقلة اي مع وصف
العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن ليس كلامنا في نفيه وتحقيقنا
هذا يظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا كذلك واتحادهما فيه ليس كاتحادهما في العلم
الحصولي حيث كان العلم فيه الماهية من حيث انها مكتنفة بعوارض ذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر
عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض الاذهان ان العلم في الحصولي مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض
فقط فليس بشيء كما سينكشف عنك غطاؤه ان شاء الله تعالى وبهذا التحقيق يظهر ان ما اشتهر عندهم
ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون
الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية ويظهر ايضا ان معنى عينية صفات الواجب تعالى ان معناه
الاتحاد محضا وان الحيثية في قولهم ذاته تعالى من حيث انها مبدء للانكشاف علم ومن حيث انها مبدء
الاثار قدرة هي الحيثية المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المقدمة على صدقهما حتى يثبت
الكثرة فيه بوجه ما هذا ما حصل لي في هذا المقام بعون الملك العلام انتهى قوله وما سبق الى بعض الاذهان
الخ القايل به الفاضل مرزاجان رحمه الله في الجواب عما اورد من انه اذا تعلق التصور بمتعلق التصديق او بالتصديق
نفسه فيلزم الاتحاد بين التصور والتصديق نوعا بناء على اتحاد العلم والمعلوم ذاتا في الحصولي مع انكم قائلون
بالاختلاف النوعي بينهما وحاصل الجواب ان العلم هو الشيء مع العوارض الذهنية والمعلوم هو الشيء فقط
فيكون بينهما تغاير ذاتي لضرورة المغايرة بين الكل والجزء ومرادهم بالاتحاد اتحادهما بالماهية النوعية
مع عزل النظر عن العوارض التي هي منشاء العلم فلا ينافي الاتحاد بينهما بهذا الوجه تغايرهما بحسب الحقيقة

العلمية ورده المحشي المدقق رح فيما سياتي بما حاصله ان حقيقة العلم من الحقايق المتاصلة الذهنية لا من
الامور الاعتبارية الاختراعية ومجموع العارض والمعروض ليس حقيقة وحدانية بل قد يكون المعروض
الذي هو المعلوم من مقولة والعوارض من مقولة اخرى والمركب من المقولات المختلفة انما يكون امرا اعتباريا
ضرورة بطلان التركيب الحقيقي من مقولات متباينة فتدبر قوله وبهذا التحقيق يظهر الخ لان الصفات
السلبية والاضافية من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عند الموصوف ولا وجود لها الا بعد انتزاع
العقل فلا بد في علمها من الحصول فيكون حصوليا قوله ويظهر ايضا الخ اذ تعقل النفوس المجردة لذواتها
مع كونها مفتقرة في تحصيل كمالاتها الى ما كان عين ذواتها فالواجب المستجمع لجميع صفات الكمال احرى
بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته عين ذاته والا يلزم الاستكمال المحال قوله والتصديق يستدعي
الخ لا يقال التصديق هو ادراك وقوع النسبة كما هو المشهور ولا شك ان وقوع النسبة من المعاني الانتزاعية
اللتي لا وجود لها الا في الذهن فيكون من الصور الذهنية لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية
حضوري فيلزم كون التصديق قسما من الحضوري مع انه من اقسام الحصولي والا فان لا يكن حضوريا بل كان
حصوليا يلزم اجتماع المثلين اي اجتماع فردين من نوع واحد بحيث لا يكون بينهما جهة موجبة للتغاير والاثنينية
من اختلاف الماهية والمحل والزمان وههنا كذلك لان الصورة وعلمها متحدان ماهية ومحلا وزمانا بل يلزم
اجتماع الامثال لانه اذا كان علم الصورة حصوليا فيكون علمه ايضا كذلك وهكذا الان جميع افراد العلم
متساوية لا يجوز ان يكون بعضها حضوريا وبعضها حصوليا والا يلزم الترجيح بلا مرجح فيجتمع في الذهن
شيئان بحيث يرتفع التمايز بينهما او اشياء كك وهو محال ووجه الاستحالة انه لو امكن هذا الاجتماع لارتفع
الامان عن حكم الحس لجواز ان يكون السواد المحسوس سوادات كثيرة قلنا لا باس بالارتفاع لان الحس يغلط
كثيرا فادعاء استحالة الاجتماع ابتناء عليه ادعاء محض وعلى تقدير تسليم الاستحالة ابتناء على امتناع
قيام عرض واحد شخصي بشيئين بحيث يكون وجود واحد منهما هو وجود الآخر ينتقض بعلم الجزئيات على وجه جزئي
وههنا كك لان الادراك عرض واحد شخصي يلزم تعلقه بشيئين هما وقوع النسبة وصورته وقوعها اللذان

بان تحصل في الذهن بانفسها مقارنة بالعوارض الخارجية لان العلم بها لا يكون الا بحصول الصورة و الصور
متماثلة لحصول الاشياء بانفسها فيلزم اجتماع التشخص الذهني والخارجي او التشخصين الخارجيين المتشاركين
في الحقيقة النوعية في محل هو النفس وقد ادعيتم استحالته فما هو جوابكم فهو جوابنا ولا سبيل الى انكار علم
الجزئي بما هو جزئي لانا نحكم عليه باحكام ايجابية صادقة مختصة به نحو زيد سيولد فلا بد ان يكون موجودا
بتشخصه العيني لاستدعاء ثبوت الشيء للشيء ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فان قيل
ان التمايز ههنا بين التشخص الذهني والخارجي والتشخصين الخارجيين الذين تشخص احدهما مغاير للتشخص الآخر
متحقق قلنا ان الامتياز بين الصورة وصورة الصورة في علم الصورة الذهنية باستعداد المحل اعني
النفس باعتبار الجهات ايضا حاصل كما ان هيولى العناصر محل واحد بالتشخص قابل للصور المختلفة باعتبار
اختلاف الاستعدادات وقد يجاب عن النقض بان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي تنقسم
بانقسام موضوعاتها فصورة جزئي حاصلة في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها
فلا اجتماع لكن يشكل حينئذ بعلم الجزئيات المجردة التي محلها النفس ولا انقسام فيها فلا محيص عنه الا
بانكار علمها جزئيا وهذا كما ترى لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية من حيث انها صورة
ذهنية مكتنفة بالعوارض الذهنية علم حضوري والا لزم اجتماع المثلين لان كلا منهما من الصفات النفسانية
واما العلم المتعلق بنفسها مع قطع النظر عن تلك الحيثية فعلم حصولي لانتفاء المماثلة المستحيلة بينهما
بسبب اختلاف نحو وجودهما وعدم اشتراكهما في جميع الصفات النفسانية والتصديق على تقدير كونه
علما متعلقا بالنسبة من هذا القبيل اي من قبيل الثاني فلا اشكال واما على تقدير كونه غير العلم فليس منه
بل هو حينئذ عبارة عن حالة اذعانية يحصل بعد اكتناف الصورة الذهنية بعوارضها فيكون من لواحق
الادراك وبهذا التحقيق حصل الفرق وزال اشتباه العينية بين التصديق وبين الجزء الاخير من القضية
هو وقوع النسبة او لا وقوعها بسبب اطلاقهما على الحكم عند الاوائل من الحكماء وبينه وبين القضية من جهة

اطلاقهما على المفهوم العقلي المركب عند الامام الرازي بان وقوع النسبة والمفهوم العقلي من حيث الانكشاف
علم وتصديق ومع قطع النظر عن هذه الحيثية معلوم وجزء اخير وقضية معقولة واما الفرق بين التصديق
والقضية الملفوظة فظاهر لانها اسم للدال والتصديق اسم للمدلول فما وقع في الحواشي الشريفية
على شرح الشمسية ان القضية المعقولة هو المفهوم المركب من المحكوم عليه والمحكوم به والحكم بمعنى وقوع النسبة
او لا وقوعها ثبوتية كانت او سلبية فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية والعلم
بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الاوائل فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة
او لا وقوعها ليس كما ينبغي فنا من قال في الحاشية وذلك لما عرفت ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة
في الذهن ليست قضية بل علما بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة في
الذهن تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم من تلك الحيثية علم حضوري والتصديق علم حصولي وان
اراد العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق فعلى تفسيره القضية يلزم عدم الفرق بينهما وبين التصديق
اللهم الا ان يقال المراد بالحيثية ههنا الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلامه شيء آخر هو ان المراد
بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب
منها وفي قوله والعلم بها يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي
المركب علم واحد غير مركب والعلم بتلك المفهومات من حيث انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب
من هذه العلوم والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط انتهى حاصلا ان في
عبارة السيد المحقق قدس سره الشريف اختلالا من وجوه الاول انه يفهم من كلامه كون هذه المفهومات المحيثة
بحيثية الحصول في الذهن قضية مع انها ليس كذلك لان هذه المفهومات المحيثة بهذه الحيثية علم والقضية
معلوم والثاني انه ان كان المراد بقوله والعلم بها يسمى تصديقا ان العلم المتعلق بهذه المفهومات المحيثة
تصديق فليس الامر كذلك لان هذه المفهومات في هذه المرتبة علم حصولي والعلم بها يكون حضوريا لا حصوليا حتى

يكون تصديقا والثاني ان كان المراد به ان العلم بهذه المفهومات مع قطع النظر عن الحيثية تصديق فلم يبق

حينئذ بينه وبين القضية فرق على تفسيره لانها عبارة عن المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن

وهي تصديق بعينها والثالث ان المفهومات الحاصلة في الذهن المسماة بالقضية امر عقلي مركب منها

ملحوظ بلحاظ واحد فان كان المراد بقوله والعلم بها العلم بهذا الامر العقلي يلزم ان يكون التصديق

عند الامام عبارة عن امر واحد بسيط مع انه مصرح بان التصديق عنده مركب من الامور المتعددة وهذا

خلاف لمذهبه فلابد ان يرجع ضميرها الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم تصديقا عنده وبحثه

ظاهرة وليس ههنا قرينة على فهم المراد حتى يقال انه من قبيل صنعة الاستخدام التي تعد من المحسنات بان

يراد باللفظ معنى وبضميره معناه الآخر واجيب عن الاول ان الحصول الذهني عبارة عن الطبيعة من

حيث هي وهي مرتبة المعلوم والقيام الذهني مرتبة العلم كما سيأتي ولا فرق بينهما الا بالحصول والقيام

فالمراد بقول السيد المحقق رح من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ان هذه المفهومات الحاصلة في الذهن

مع قطع النظر عن قيامها فيه قضية فلا يلزم ما اورد عليه من انها ليست قضية بل العلم بها وعن الثاني

بانا نختار الشق الاول وقلنا لا يلزم ان يكون العلم بهذه المفهومات حضوريا لان المعلوم للعلم الحصولي هو القائم

بالذهن لا الحاصل فيه فيكون حصوليا وحينئذ لا حاجة الى ما اجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال الخ على

الحيثية التعليلية ما يكون علة لشيء ولا يتصور علية حصول المفهومات في الذهن لكونها قضية ولعله اشار بالّلهم

الى هذا الوجه وعن الثالث بان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب لا يكون الا مركبا لاستلزام تركيب

المعلوم تركيب العلم من العلوم المتعلقة بالاجزاء بناء على حصول الاشياء بانفسها وعدم اختلاف ذاتيات

الشيء باختلاف الاعتبارات وكون العلم من مقولة الكيف لا ينافيه الانقسام الى اجزاء المباينة وانما

المنافي هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية على ان المحشي رح مصرح بان التصديق عند الامام علم مركب من العلوم

المتعددة لا واحد بسيط فلا يلزم بساطة التصديق وما قيل ان المراد بها الامر العقلي المعتبر فيه الوحدة

دخولا او عروضا ضرورة ان القضية حقيقة محصلة فالعلم المتعلق به بهذه الحيثية لا يكون
الا بسيطا اذ الحاصل فی الذهن انما یکون واحدا وان کان فی نفسه ذا اجزاء وتعدد العلم
ووحدته لا یکون الا بتعدد الحاصل ووحدته فلا یصلح ان یکون تصدیقا عند الامام لیس
بجید لان المعلوم علی تقدیر اعتبار الوحدة فیه لا یکون قضیة بل یکون امرا آخر مستقلا صالحا
لکونه محکوما علیه وبه لکن ح لا یکون الفرق بین التصدیق والقضیة بالعلم والمعلوم لترکیب القضیة
عن امور ملحوظة بلحاظات متعددة وبساطة المعلوم لکونه عبارة عن امر وحدانی حاصل فی الذهن
الا ان یأول بان نسبته الیها کنسبة العلم الی المعلوم فتدبر **قوله** والعلم الحضوری لیس بحصول الصورة
فان قلت قد وقع عن کثیر من المحققین ان فی تفسیر العلم بحصول صورة الشیٔ فی العقل تسامحا
والمراد منه الصورة الحاصلة من الشیٔ عند العقل لانها هی العلم حقیقة فهذه المقدمة لا مدخل لها فی
تقریر الایراد لان الحصول والحاصل فیه سواء لکنه بیان للواقع وهی اعم ان تکون غیر المعلوم وهو فی العلم
الحصولی او عین المعلوم وهو فی العلم الحضوری فکیف یصح قول المصنف رح ان العلم الحضوری
لیس بحصول الصورة قلت من البین ان الصورة الحاصلة من الشیٔ بمعنی ما یوخذ منه ولا شک ان
الماخوذ حکایة عن ذلک الشیٔ والماخوذ عنه محکی عنه وذلک یستدعی التغایر بینهما ولو اعتبارا فلو
کانت الصورة الحاصلة اعم یلزم الاتحاد فی الحضوری واتحاد الحکایة وعینیتها مع المحکی عنه محال والتغایر
الاعتباری الموجود فیه لا ینفع ههنا قال فی الحاشیة وذلک لان التغایر المعتبر فی العلم الحضوری
ومعلومه هو التغایر المتاخر عن صدقهما علی ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشیٔ عند العقل
هو التغایر المتقدم علی الصدق کما لا یخفی علی من له ادنی مسکة انتهی حاصل الجواب ان الصورة الحاصلة
قد یراد بها الشیٔ الحاضر الشامل للحضوری الشیٔ بنفسه او بصورته لان الصورة قد تطلق علی الشیٔ باعتبار
الحضوری العلمی والحاصل قد یستعمل مرادفا للحاضر وبهذا المعنی یکون اعم وقد یراد بها الصورة الحاکیة

لان الوضع لفظ ... فیها بلحاظات متعدد ... والنسبة ایضا

عن الشی وبهذا المعنی مختص بالحصولی فما وقع عن کثیر من المحققین فهو بالنظر الی المعنی الاول وما وقع
من المصنف رحمہ اللہ فہو بالنظر الی المعنی الثانی والاشتباہ انما وقع من الاشتراک ولئن سلم
تعمیمہم بالمعنی الاخیر فہو مخالف للبداہۃ لایجب علی المصنف رح اتباعہ فتدبر فان الحق احق بالاتباع
والصدق جدیر بالاستماع **قال** المصنف العلامۃ رحمہ اللہ واما العلم المتجدد بالاشیاء الغایبۃ عنا
فلا بد ان یکون بحصول صورہا فینا اوحالۃ العلم ان لم یحصل لنا ولایزال عنا امر فاستوی حال العلم
وما قبلہ وہو محال وان زال امر فالزایل عند العلم ہذا غیر الزایل عند العلم بذلک والالکان العلم
باحدہما ہو العلم بالآخر فیلزم ان یکون فینا امور غیر متناہیۃ بحسب ما فی قوتنا ادراک من الامور الغیر
المتناہیۃ کالاشکال والاعداد المرتبۃ وتلک الامور الحاصلۃ فینا مرتبۃ موجودۃ معا لانہ لما کان
العدد الاکثر مثلا مستلزما للعدد الاقل فعدم العقل یکون مستلزما لعدم الاکثر فاذا کان عدم الواحد
والاثنین او علۃ عدمہما موجودۃ فینا بالفعل فعدمات الاعداد الغیر المتناہیۃ تکون موجودۃ فینا
بالفعل ایضا وتبیین بطلان ہذا فی الحکمۃ **قولہ** ان زال امر الخ قال الشیخ المشہور رح فی المطارحات
ما حاصلہ ان العلم الحصولی للنفس لو لم یکن بحصول صورۃ عند ادراکہا الشیء ان زال عنا شیء فاما ان یکون
ذلک الشیء الزایل عند العلم ادراک امر آخر ادراکا حصولیا او صفۃ ای شیئا غیر الادراک الحصولی سواء
کان ذلک الشیء علما حضوریا کعلم النفس بذاتہا ام لا وعلی الاول فیکون ذلک الادراک الحصولی امرا
وجودیا لاسلبیا محضا اذ الامر العدمی ہو الادراک الثانی لایکون انتفاء ما لیس بشیء ہو الادراک
الاول الزایل بناء علی ان السلب البسیط لایصلح لتعلق السلب فبطل کون الزایل امرا عدمیا وثبت
کونہ وجودیا وہذا خلف فعلی ما قررنا لایراد ان الادراک الزایل یجوز ان یکون حضوریا فلا یلزم انتفاء
ما لیس بشیء ولا یثبت من وجودیتہ کون الحصولی وجودیا ولفظ الصفۃ لایساعد دخولہ فی الشق الثانی
لان الصفۃ بمعنی الشیء ہہنا مجازا فلا یمنع من دخولہ فیہ شیء وعلی الثانی فللنفس قوۃ ادراک امور لاتحصی

الى حد فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية حتى يبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شيء وهو باطل
قال بعض المحققين هو العلامة الدواني في شرح الهياكل الاولى في الشق الاول ان يقال فينتهي هذه الادراكات
التي هو عبارة عن الزوالات الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون كل واحد
منها انتفاء ادراك اخر حاصل قبله وهذا باطل قال في الحاشية قد نقل عنه وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة
في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان على ان في هذا الطريق دقائق لا يخفى دقتها وانت تعلم ان
المقدمة الاخيرة في الدليل السابق يحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس لشيء على وجه لا يكون
مستلزما للوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم الاعمى ونحوهما وان كان انتفاء ما ليس لشيء لكنه
مستلزم لشيء مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت وظاهر ان ذلك ليس بظاهر
البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة التي اخترعها لا يفي للمقصود لانها تدل على الايجاب الجزئي اي وجود
بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اي وجود جميعها اللهم الا ان يثبت توافق الادراكات
في الوجودية والعدمية انتهى قوله في هذا الطريق دقائق منها انه لا يلزم من دليله وجودية
الادراك المفروض بل يلزم وجودية ما قبله فلا يتم التقريب وهذا مدفوع بما اجاب به المحشي رحمه الله بقوله
اللهم ان لا يثبت الخ عن ايراد اورده على المحقق ومنها ان المدعى اثبات الزائل وجوديا محضا ولم يثبت
الا ما هو اعم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف تلك الطريق فانه يثبت به الانتهاء الى وجودي محض ومنها
انه لا يلزم في طريق اختاره صاحب المطارحات على تقدير عدم ثبوت المدعى امر استحالته بين بخلاف هذا
الطريق وما قال المحشي رحمه الله قد اشتهر ان السلب الخ فهو غير واف للمقصود لانه من الجائز ان يكون كل ادراك
زوالا لثبوت السلب والذي ينفع ههنا هو ان يكون قوله والامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس لشيء بمعنى
ان السلب لا يتعلق بالسلب البسيط كان او سلبا ثابتا وهذا ظاهر البطلان فلا بد من التاويل المذكور اقول
فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ادراكات غير متناهية بل انما يلزم اعدام ادراكات غير متناهية

اذ علی ہذا التقدیر ای تقدیر کون الادراک عبارۃ عن الزوال کل ادراک زوال للادراک السابق علیہ
فیکون جمیع تلک الادراکات منتفیا لا موجودا فالاولی فی ہذا الشق ان یقال انہ ینتہی الی ادراک
وجودی فیلزم انتفاء جمیع الادراکات السابقۃ عند تحقق الادراک اللاحق اذ اللاحق زوال
للادراک السابق والسابق للسابقۃ وہکذا وہو محال لانا نعلم بداہۃ بقاء العلوم السابقۃ عند
وجدان اللاحق لا یقال الادراکات علی ہذا التقدیر لیس الاعدام الادراکات فلا یلزم ان یکون
جمیع الادراکات السابقۃ منتفیا لتحقق الادراکات الغیر المتناہیۃ التی ہی عبارۃ عن ہذہ
الانتفاءات ثم ما قال المحقق رحمہ اللہ لانا نقول الادراک علی تقدیر کونہ انتفاء لا یکون انتفاء
محضا بل انتفاء ثابتا ضرورۃ ان الادراک صفۃ قائمۃ بالمدرک والانتفاء المحض لا یقع صفۃ لشیئ
وقد یستدل علیہ بان الادراک منشاء الامتیاز ولا تمایز علی تقدیر کونہ انتفاء محضا لان السلوب المحضۃ
لا تتمیز الا بالاضافۃ الی ملکاتہا والملکات ایضا ہہنا سلوب بسیطۃ لا تصح الاضافۃ الیہا والا
لزم انتفاء ما لیس بشیئ ویلزم تمیز ہذہ السلوب لا بنفسہا ولا بغیرہا فلا تصلح ان تکون منشاء للامتیاز
واللازم علی تقدیر کون کل ادراک زوالا للادراک السابق علیہ ہو الانتفاءات السابقۃ المحضۃ
لا الانتفاءات الثابتۃ لان کل ادراک سابق کان انتفاء ثابتا للسابقۃ فبتحقق اللاحق زال وصف
الثبوت عن السابق وبقی ذاتہ ہی السلب المحض بناء علی ان رفع المقید یرجع الی رفع القید کقولہم
ما جیئتک للطمع وہکذا فی کل مرتبۃ فیلزم انتفاء جمیع الادراکات السابقۃ عند تحقق اللاحق
وفیہ ان السلب البسیط عند وجود موضوعہ یکون سلبا ثابتا وہہنا موضوعہ ہو النفس موجود فالانتفاءات
المحضۃ مستلزمۃ للانتفاءات الثابتۃ والتزام الاعدام یوجب التزام الادراکات فلا شناعۃ
علی المحقق فتدبر ویمکن الجواب عنہ ای عن النظر بان المقصود ای مقصود المحقق لیس لزوم اجتماع الادراکات
الغیر المتناہیۃ فی زمان واحد حتی یرد المنع علیہ بل مقصودہ لزوم اجتماعہا ولا شک انہ علی تقدیر ان یکون

كل ادراك زوالا للادراك السابق يلزم ادراكات غير متناهية في الذهن على وجه التعاقب بان يوجد
واحد بعد واحد اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه اي تحقق الشيء فالزايلات الثابتات
قبل تعلق الزوال بها تكون موجودات في زمانها وانها غير متناهية وذلك محال اما على مذهب المشائين
القائلين بحدوث النفس فظاهر واما على طريقة الاشراقيين الذاهبين الى قدم النفس فلانتهاء زمان العلوم
من جانب المبدء بناء على وجود العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات
بديهية كانت او نظرية ولا يتوهم ان هذه المرتبة مختصة بحدوث النفس لانها لا تكون الا في مبدء الفطرة
ولا يتصور هذا على تقدير قدمها لان المراد بمبدء الفطرة مبدء تعلق النفس بالبدن لا مبدء وجودها لكن يرد
عليه ان لزوم التسلسل في كون الادراك اللاحق عدما للادراك السابق وهكذا ممنوع لجواز ان يكون
هذا السابق عدما قديما لا طاريا وتخصيص الزوال بالعدم اللاحق الطاري يوجب عدم تمامية الدليل الا ان
يقال ان كون الادراك عدما قديما يوجب ان لا يكون النفس في زمان فاقدا للادراك وثبوت مرتبة العقل
الهيولاني يكذبه وهذه الاستحالة مبنية على ثبوتها عند القائلين بالقدم هذا ثم بعد المؤاخذة على كلام
المطارحات قال هذا المحقق في الاستدلال على ابطال كون العلم عبارة عن الازالة انه ان كان الادراك
انتفاء ادراك آخر حاصل قبله فالادراك الذي يعقبه اي جاء على عقبه ذلك الانتفاء ان كان انتفاء
للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء الذي هو ادراك ثالث انتفاء لانتفاء الادراك السابق عليه
بمرتبتين الذي كان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق
ذلك الشيء والا يلزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنفي السابق على الانتفاء بمرتبتين فيستلزم
حينئذ الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق عليه بمرتبتين وهكذا يستلزم
كل ادراك للادراك السابق عليه بالمراتب الشفع اعني بالادراك المسبوق عليه بما هو الواقع في المراتب الوترية
مثلا ما يسبقه بمرتبتين وهو اي الادراك المسبوق عليه ثالثه وما يسبقه باربع مراتب وهو خامسه وهكذا مثلا اذا

كان ادراك زيد عبارة عن انتفاء ادراك عمرو السابق عليه فانه كان الادراك المنتفي اعني ادراك عمرو انتفاء ادراك
بكر السابق عليه يكون ادراك زيد انتفاء لانتفاء ادراك بكر وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء
فادراك زيد الذي وقع في المرتبة الثالثة الوترية يستلزم تحقق ادراك بكر الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكذا
اذا كان ادراك بكر انتفاء لادراك خالد وادراك خالد انتفاء لادراك عبد الله فيستلزم ادراك
زيد الواقع في المرتبة الخامسة الوترية ادراك عبد الله السابق عليه بالمراتب الاربعة الشفعية وهكذا
الى غير النهاية فيلزم اعادة السلسلة الغير المتناهية بعينها بمراتب غير متناهية وهذا مع انه باطل
باستعانة براهين ابطال التسلسل مستلزم لاستحالة اخرى هي اعادة المعدوم والانقلاب المثبت
الى المنتفي وبالعكس قال في الحاشية حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنتفية
يعني الادراك الذي انتفى اولا وهو محال اذ هو اعادة المعدوم وما هو يا تحادو يفهم منه ايضا انه على هذا التقدير
اذا لحق بتلك الادراكات ادراك آخر يلزم انقلابها بان تحقق ما هو منتف وينتفي ما هو متحقق ثم لحق
بتلك الادراكات ادراك آخر يلزم انقلابها كذلك ومدار كلامه على لزوم تحقق الادراك المنتفي وارادنا
على ما بناه انما يتوجه عليه انتهى القول باستحالة اعادة الادراك السابق بعد انتفائه مستدلا
بان تخلل الوجود بين العدم ونفسه محال اذ لا بد للنسبة من الطرفين وحينئذ يكون العدم بعد الوجود غير العدم
السابق فلا يكون المعاد بعينه هو الاول على قياس ما استدلوا على استحالة اعادة المعدوم بعد الوجود
بان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لاقتضاء النسبة التغاير فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود السابق
فلا يكون المعاد هو الاول غير جيد لان هذا الدليل الناهض على استحالة اعادة الوجود على تقدير تسليمه
لا يجري في اعادة العدم اصلا لان بناءه على ان الموجود اذا انعدم ثم عاد لا يتميز المبتدأ من المعاد
لوجدان كل منهما بعد العدم مع انه لا بد من تميز احدهما عن الآخر ضرورة ان الاثنينية لا يتصور بدون
الامتياز بخلاف المعدوم الذي اذا وجد ثم انعدم لان الاعدام لا تستدعي التمايز الا بنفسها ولا

بملكاتها حيث كانت الملكات عدمية حتى يطلب التميز بين عدم سابق وعدم معاد وهذه الاعادة
متحققة فيما اذا كان زيد معدوما ثم وجد ثم عدم لانه يصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا لا معدوم
وهذا اعادة زيد المعدوم بعينه لا يجتنب على تفرقة بين اعادة عدم زيد واعادة الادراك المنتفي
بان عدم زيد عدم محض يجوز اعادته والادراك عدم ثابت يستحيل عوده كاستحالة اعادة الوجود لان
العدم الثابت والعدم المحض في هذا الحكم سواسيان والسر فيه ان العدم الثابت ليس ذاتا في نفسه بل انما هو
شيء ثابت للذات فاذا انتفى الثبوت عنها بعد المقارنة ثم عاد بجهة استمرار الذات لا يكون احد العدمين
مقتضيا للتميز عن الآخر بعدم كونه ذاتا في نفسه كما لا يقتضيه العدم المحض اقول قد عرفت مما سبق من
التحقيق ان الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون محض الانتفاء على طريق السلب البسيط الذي هو
عبارة عن السلب المحمول من الموضوع بل يكون انتفاء ثابتا على طريق السلب العدولي الذي هو ثبوت السلب
للموضوع لان الادراك صفة قايمة بالمدرك وقيام الشيء بالشيء مستلزم لثبوته به والسلب البسيط ليس صفة
لشيء قايمة به والانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء على هذا التقدير اي تقدير كون كل ادراك عبارة
عن انتفاء الادراك السابق عليه ادراك انما هو انتفاء ثابت فانتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء
الانتفاء الثابت للشيء لا بمعنى انتفاء الانتفاء البسيط حتى يستلزم التحقق ولا شك انه حينئذ لا يلزم
تحقق الشيء الذي في قوة الموجبة المحصلة بل هو اعم من تحقق الشيء ومحض انتفاءه لانه حينئذ اي حين
كونه عبارة عن الانتفاء الثابت يكون في قوة السالبة المعدولة والسالبة المعدولة اعم من السالبة
البسيطة والموجبة المحصلة لتحققها تارة في ضمن المحصلة وتارة في ضمن البسيطة فههنا يجوز ان تحقق هذا
الانتفاء في ضمن السلب البسيط فلا يستلزم تحققه وفيه ان الانتفاء الثاني كما هو امر ثبوتي يكون الانتفاء
الطاري عليه ايضا امرا ثبوتيا ضرورة كونه صفة للمدرك فيكون معنى انتفاء انتفاء الشيء الانتفاء الثابت
للانتفاء الثابت للشيء فلا يكون سالبة معدولة وعلى التسليم الموضوع ههنا محقق هو النفس وعند

وجوده یتلازم الایجاب التحصلی فیستلزم تحقق ذلک الشیٔ وانکار الاستلزام عند وجود الموضوع مکابرة

صریحة لا یصغی الیه لضرورة ان الشیٔ اذا کان موجودا فی الواقع بحیث لا یصح عنه انتزاع سلب المحمول

فلابد من صحة انتزاع سلب سلبه عنه هو الوجود فثبت وجود المحمول للموضوع وهذا هو الموجبة المحصلة فا

لاستلزام مبین ثم اقول فی الاستدلال فیلزم علی تقدیر کون کل ادراک انتفاء للادراک السابق علیه ان

یکون الادراکات الحاصلة فی الزمان السابق زایدا او مساویا للادراکات الحاصلة فی الزمان اللاحق

لانه ان کانت اللاحقة بمقابلة جمیع السابقة فکانت متساویة وان کانت بازاء بعضها فکانت

السابقة زایدة علیها ولا یتصور ازدیاد اللاحقة علیها اذ علی هذا التقدیر ای تقدیر کون الادراک

عبارة عن الانتفاء لیس ادراک من الادراکات الحاصلة فی الزمان اللاحق الا ما هو بازائه ادراک من

الادراکات الحاصلة فی الزمان السابق فلا یمکن ان توجد اللاحقة بدون السابقة والا یبطل کون کل

ادراک انتفاء فلا توجد السابقة الا مساویة للاحقة او زایدة عنها مع ان تزاید العلوم یوما فیوما

بان یحصل فی الزمان اللاحق ملکة تقتدر بها علی تحصیل الادراکات زایدا علی الادراکات الحاصلة فی

الزمان السابق کما اذا حصلت فی السابق عشرة من المسایل مثلا فیحصل فی الزمان اللاحق ملکة یکون قادرا

بها علی تحصیل الزاید منها کما فی سن الکهولة تدل علی خلافه بالضرورة الوجدانیة واذا کان کذلک

فیوجد بعض ادراکات بحیث لا یکون انتفاء للسابق لعدم وجوده بازائها فبطل کونه عبارة عن الازالة

مطلقا لضرورة التوافق بین الادراکات التی هی حقیقة واحدة وهذا هو المطلوب فلا یرد انه

ان ارید بتزاید العلوم زیادة مجموع العلوم السابقة واللاحقة علی السابقة فهو غیر مناف لتساویهما

منفردا وان ارید زیادة اللاحقة علی السابقة فهو ممنوع وایضا یلزم علی هذا التقدیر ای تقدیر کون

العلم عبارة عن الازالة اجتماع النقیضین لانه لما کان فی قوة النفس ادراکات غیر متناهیة کما ذکره

صاحب المطارحات فی الشق الثانی وکان الادراک اللاحق ازالة للسابق وهو ادراک آخر حاصل قبله فیحکم

مجموع الامرین یلزم ان تتحقق فینا وجود صفات غیر متناهیة ہی ادراکات غیر متناہیة قبل
ہذہ الادراکات الغیر المتناہیة للتی فی قوة النفس ولما کان کل ادراک زوالا للادراک
السابق علیہ فبحکم ہذہ المقدمة فقط یلزم ان لا یتحقق شیئ منہا والحاصل انہ علی تقدیر تسلیم
ماذکرہ صاحب المطارحات فی الشق الثانی یمکن اقامة دلیل آخر علی ابطال الشق الاول بلزوم
اجتماع النقیضین لانہ دلیل تام فی نفسہ حتی یرد ان اجتماع النقیضین مبنی علی تقدم جمیع الادراکات
الزایلة علی الزوالات وذلک ممنوع لجواز ان تکون تلک الادراکات متعاقبة فی الحصول بان یتحقق
الزایل قبل الزوال وینتفی بعدہ فیکون وقت تحققہ غیر وقت انتفائہ فلا یلزم اجتماع النقیضین
لان من شرائط اتحاد الوقت والمصنف رحمہ اللہ لم یردد الشیئ الزایل بین الادراک وصفة غیر
الادراک کما فعلہ صاحب المطارحات وابطل احد الشقین بالتزام استحالة مخصوصة بہ والآخر بالتزام
استحالة تعمہما لان الامور الغیر المتناہیة بحسب ما فی القوة من الادراکات الغیر المتناہیة یلزم
علی تقدیر ان یکون الادراک زوالا لامر سواء کان ذلک الامر الزایل ادراکا او صفة غیرہ فلا احتاج
الی الترویدوان کان فیہ زیادة فایدة لحصول المقصود بطریق اخصر کما ہو شان المتون **قولہ**
والا لکان العلم الخ وذلک لان الزایل الواحد لیس لہ الا زوال واحد اذ الزوال معنی مصدری وحدتہ
وتعددہ تابع لوحدة المنسوب الیہ وتعددہ فاذا کان المنسوب الیہ احدا کان المنسوب ایضا کذلک
فلا یتوہم ان الزایل الواحد یجوز ان یکون لہ زوالان یصیر بتعلق احدہما علما لزید وبالآخر علما لعمر
قال فی الحاشیة لا یتوہم ان ہذا البیان مختص بصورة کون العلم نفس الزوال ولا یحتاج الیہ فی صورة
کونہ نفس الزایل اذ علی ہذا التقدیر للزایل الواحد زوالان العلم بذلک ہو الزایل بزوال والعلم بعد
ذلک الزایل بزوال آخر **انتہی** اذ علی ہذا التقدیر ایضا افتقار الی البیان المذکور لدفع التوہم
اقول ایضا فی ابطال وحدة الزایل ان العلم بہذا ای بزید مثلا لا یجامع بذلک ای بعمرو مثلا احدوثا

بانتعلق الزوالان بالزایل الواحد معا فی آن واحد علی سبیل التفصیل وذلک باطل لما اشتهر
ان النفس فی آن واحد لا تطیق ان تتوجه الی شیئین متغایرین غیر ملحوظین بلحاظ وحدانی
والعلم لا یکون بدون التوجه فلا یحصل العلمان معا لها فی آن واحد وفی لفظ الاشتهار
اشعار بان هذا القول وان تسلموا به لکنه لا برهان علیه بل البرهان قایم علی خلافه لان فی القضیة
حین الحکم لا بد من ملاحظة الطرفین والا لجاز الحکم علی المذهول وایضا تصور الشیء بحده لا یحصل
الا عند حصول العلم بکل اجزائه دفعة وایضا لا بد من حصول المقدمتین فی الانتاج والقول بجواز
الملاحظة الی شیء فی آن ثم الی الآخر فی آن آخر مع بقاء الملاحظة الاولی غیر مجد کیف والحدس
انتقال الذهن من المطلوب الی المبادی المتعددة المفصلة دفعة فی آن واحد وتوهم اجمالیتها
مدفوع بان المقدمتین الملحوظتین بلحاظ وحدانی فی حکم المفردات اذ لا سبیل الی ملاحظة النسبة
بین الشیئین فی الاجمال والمفردات لا تصلح لتعلق التصدیق بها حتی تکون هذه الملاحظة مفیدة
للتصدیق فلو کان الزایل عند العلم بهذا عین الزایل عند العلم بذلک وتعلق به زوالان حادثان
عند العلمین فعلی هذا لا یخلو اما ان یتعلق الزوال الثانی بالزایل حال تعلق الزوال الاول
به او بعده عند تحققه ثانیا او قبل التحقق عند کونه معدوما فحینئذ یلزم علی اختیار الشق
الاول التوجه الی شیئین فی آن واحد وهو باطل کما مر وعلی اختیار الشق الثانی یلزم تخلل الوجود
بین ذینک الزوالین وهذا اعادة المعدوم بعینه لان المعاد لا یکون مغایرا للمبدأ والا لم یکن
الزایل واحدا شخصیا کما فرض وهذا محال او یلزم ان یکون اعدامه غیر الاعدام الاول ان اختیر الشق
الثالث وذلک باطل بالبداهة لبطلان تعلق الاعدام المستانف بالزایل بعد کونه معدوما
بالاعدام الاول لانه عدم لیس شیء محض والا ای وان لا یلزم هذه الاستحالات بان یقتصر علی
الزوال الاول ویکتفی به فی علم الشیء الثانی یلزم ان یستوی حال العلم وما قبله لان الزایل وکذا

الزوال في الحالين واحد وهو باطل ايضا فلا بد ان يكون الزايل عند العلم بهذا غير الزايل عند العلم

بذلك **قوله** فيلزم ان يكون الخ حاصله ان الادراك لما كان عبارة عن زوال امر فذلك الامر

الزايل يكون قبله موجودا حتى يتعلق الزوال به ولما كان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية ادراكا

غير واقف عند حد بمعنى ان اى مرتبة من الادراكات تحصل يمكن حصول ازيد منه ولا نقف

عند حد معين لا يمكن الزيادة عليه فتلك الامور الغير المتناهية تكون موجودة في الذهن بالفعل

قبل جميع تلك الادراكات حتى يكون كل واحدة من هذه الامور زايلة عند تعلق تلك الزوالات

المعبرة بالادراكات بها ويمنع تارة كون الادراك غير واقف عند حد لما تقرر عند بعض

ائمة الكشف والشهود ان لا ترقي للنفس في النشاءة الآخرة اى بعد قطع تعلق النفس عن البدن

الحكم بعدم الترقي مطلقا ممنوع والمنكر به هو الشيخ العارف علاء الدولة السمناني قدس سره انما نكر

في العلوم بالله تعالى ونظايرها مستدلا بقول امير المومنين علي كرم الله وجهه لو كشف الغطاء

لما ازددت يقينا كيف ولا ينبغي لاحد ان ينكره مطلقا لان المثوبات والعقوبات المنصوصة بنصوص

قطعية كلذات الجنان والآم النيران غير واقفة وهي ليست الا الادراكات ويمنع تارة وجود

جميع الامور الغير المتناهية بالفعل لان اللازم على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال انما هو تقدم

كل امر زايل على الادراك الذي هو زوال ذلك الامر لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات

حتى يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وتوجيه كلام المصنف رح بان المراد بقوله بحسب

ما في قوتنا الخ امكان ادراك امر من الامور الغير المتناهية على وجه البدلية في آن واحد فيجب

تحقق جميع تلك الامور قبل ذلك لان ان يمكن زوال كل منها على سبيل البدلية فيه بعيد غاية

البعد لانه كما يمكن في آن واحد ادراك الامور الغير المتناهية بدلا فكذلك يمكن تحقق جميع

تلك الامور قبله على سبيل البدلية ايضا لا اجتماعا قوله كالاشكال والاعداد المترتبة اعلم

هذا الجواب من المحقق قاضي محمد مبارك الجوهري

ان الاعداد سواء کانت من الامور الغیر المتناهیة بمعنی انها غیر واقفة عند حد او من الامور
الغیر المتناهیة بمعنی انها موجودة بالفعل لاالی نهایة انما یکون ادراک النفس بها غیر متناهیة
بمعنی لاتقف عند حد قال فی الحاشیة اما علی التقدیر الاول فظاهر واما علی تقدیر الثانی فعلی
تقدیر حدوث النفس ظاهر ایضا واما علی تقدیر قدمها فلما تقرر فی موضعه من وجود العقل الهیولانی
انتهی لان جانب الماضی محدود بان الحدوث او ان العقل الهیولانی الذی لاعلم فیه
اصلا ولایحصل حینئذ ادراکات غیر متناهیة بالفعل لاستدعائها زمان غیر متناه فی جانب
الماضی ایضا فثبت ان الاعداد بای معنی اخذت انما تکون ادراکاتها بمعنی لاتقف عند حد معین
فی جانب الاستقبال قال فی الحاشیة والمقصود منه دفع ما تیر آ درووده من ان الاعداد علی
تقدیر کونها غیر متناهیة بالفعل یمکن ان یکون ادراکها غیر متناه کذلک انتهی حاصل
الایراد انه یلزم تحقق الادراکات الغیر المتناهیة فینا بالفعل سواء کان العلم عبارة عن زوال
امر او عن حصوله لان الاعداد علی تقدیر کونها غیر متناهیة بالفعل لایکون ادراکاتها الاغیر متناهیة
کذلک لضرورة کون العلم علی حسب المعلوم فتفسیر الغیر المتناهی الواقع فی کلام المصنف رحمه الله باللاتناهی
اللاتقفی لیس علی ما ینبغی ودفعه ظاهر والتحقیق ان الاعداد ان کانت من الامور الاعتباریة الانتزاعیة
فعدم تناهیها بالمعنی الاول لان الامور الانتزاعیة تابعة لانتزاع المنتزع ولیست موجودة بالفعل
وان کانت من الامور العینیة الموجودة بالفعل فعدم تناهیها بالمعنی الثانی لانها لما کانت
موجودة فی الخارج وکانت غیر متناهیة فیه فیکون عدم تناهیها بمعنی وجودها بالفعل فی الخارج
ولما کان المراد من الموجودة الموجودة بالفعل فلا یرد ان التعاقب لایختص بالامور الانتزاعیة لجواز
وجوده فی الامور العینیة ایضا کما فی الحوادث الیومیة فعلی تقدیر کون الاعداد من الامور العینیة
یمکن عدم تناهیها بالمعنی الاول ایضا لکن لم یظهر حینئذ حال الامور العینیة الموجودة متعاقبة وعلیک

قياس حالها على حال الامور الاعتبارية الانتزاعية والحق هو الاول وفيه تنبيه على عدم مطابقة المثال للمثل له كذا في الحاشية حاصله ان الاعداد من الامور الاعتبارية الانتزاعية اللتي عدم تناهيها بمعنى لا تقف عند حد على ما هو الحق والمصنف رحمه الله اوردها مثالا للامور غير المتناهية بالفعل فلزم عدم انطباق المثال عليها والتمثيل لمجرد اللاتناهي غير نافع لان العدد من الامور اللتي يتكرر نوعها والمتكرر النوع عبارة عن الكلي الذي اذا وجد اي فرد منه فيتحقق فيه ذلك الكلي ويحمل عليه مرتين مرة بالحمل المواطاتي على انه عين حقيقته ومرة بالحمل الاشتقاقي على انه وصف عارض له كالامكان والوحدة وغيرهما والاعداد ايضا من هذا القبيل لان اي فرد منها اذا فرض موجودا يصدق عليه هذا الكلي تارة على انه تمام حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما قال في الحاشية لان العشرة مثلا يصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات انتهى حاصله ان العشرة مثلا نوع واحد له افراد كعشرة رجال وعشراتها فيصدق عليها ذلك النوع اذا اخذ من حيث هو صدقا مواطاتيا على انه عين حقيقتها فيقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة لان الكلي يصدق على كثيرين كما يصدق على واحد من افراده فكما يصدق عشرة مركبة من احاد على عشرة كذلك يصدق عشرة مركبة من عشرات على عشرات واذا اضيف ذلك الكلي اليها حتى يصير حصة لنفسه يصدق عليها صدقا اشتقاقيا على انه خارج عن حقيقتها وعارض لها فيقال عشرة عشرة رجال ذو عشرة وعشرة عشرات رجال ذو عشرة ولا يتوهم من عروض العشرة لنفسها بلوغها الى مائة باعتبار عروضها لكل واحد من اجزائها حتى لا يصح كونها كليا متكرر النوع لان العشرة مركب من عشرة احاد وكل واحد واحد من الاحاد محمول عليه الواحد بالحمل العرضي فمجموع الاحاد المحمولة عارضة لمجموع الاحاد الموضوعة ومجموعها ليست الا عشرة فالعشرة عارضة للعشرة ومحمولة على نفسها حملا عرضيا وحينئذ لا يكون الاعداد الا من الامور اللتي تتكرر نوعها وكلما تكرر نوعها فهو اعتباري لما قال في الحاشية والا لزم التسلسل انتهى توضيحه ان ما يتكرر نوعه لو لم يكن

العشرة ذاتية وعرضية باعتبارين من حيث هو ومن حيث الاضافة ولا استحالة فيه وانما المحال كون الشئ ذاتيا وعرضيا باعتبار واحد

هو قوله عشرة رجال ذو عشرة

اعتباریا بل موجودا فی الخارج فیکون عارضا لذاته وکذا یکون عارضا لعارض ذاته لانه ایضا

یکون موجودا خارجیا وہکذا وذلک العروض لابد ان یکون انضمامیا لامتناع کون الموجود

الخارجی امرا انتزاعیا وہو مفض الی انضمامات غیر متناہیة فیلزم التسلسل فی الامور العینیة وہو محال

فثبت کون الاعداد من الامور الانتزاعیة وہو المطلوب قولہ لانہ مرکب من الاحاد علی التحقیق ولیست

اقول مرکبیة من الوحدات الخ یوہم من ظاہر عباراتہم وان امکن الاستدلال باعتباریة الاعداد علی تقدیر

ترکبہا منہا ایضا لان الواحد والوحدة کلاہما سیان فی کونہما اعتباریین کیف والعدد محمول علی المعدود

بالمواطاة لاتحادہ معہ فی الوجود کاتحاد المشتقات مع موصوفاتہا فیقال الدراہم عشرة وقد

یتراءی ان العدد من مقولة الکم فہو عرض والمعدود قد یصدق علیہ الجوہر فلا یصح حمل العدد علیہ للتباین

بینہما وما ذکرتم من المثال فہو محمول علی المجاز اذ معناہ الدراہم معدودة بعشرة کما یقال الثوب

ذراع ای مذروع بذراع ویزاح بان صدق الجوہر علیہ بالذات وصدق العرض بالعرض فلا منافاة

والوحدات لیست محمولة علیہ بہذا الحمل بل محمولة علیہ بالاشتقاق لعدم الاتحاد بینہما وبین المعدود

سواء کانت معروضة للہیئة الوحدانیة اولا فلا یقال الدراہم وحدات ویقال ذو وحدات

وحینئذ لا یرد ان الوحدات بعد اقترانہا بالہیئة دخولا او عروضا یجوز ان یحمل علی معروضاتہا مواطاة

ولما وجب التغایر بین العدد والوحدات بالاختلاف بحسب الحمل فلا یکون العدد مرکبا منہا بل

یکون ترکبہ من الاحاد والواحد من حیث ہو واحد لیس موجودا فی الخارج اذ المشتق معنی اعتباری

ینتزعہ العقل عن الموصوف نظرا الی الوصف القائم بہ کما ہو التحقیق عند المحشی المدقق رحمہ اللہ فکذا العدد

المرکب منہ یکون اعتباریا ایضا لان اعتباریة الجزء یستلزم اعتباریة الکل والکلام الواقع من الشیخ

فی الہیات الشفاء لیس علی ظاہرہ حیث قال العدد لہ وجود فی الاشیاء ووجود فی النفس حتی

یتوہم بقرینة المقابلة ان للعدد وجودا خارجیا بالاستقلال ولا یصح القول باعتباریة الاجزاء

بوجوده فی الاشیا ان وجوده واقعی متحقق باعتبار منا شئی انتزاعه ہی المعدودات ولیس الحق انہا
محضا موجودا فی الخارج مجردا عنہا کما یدل علیه کلامه فی موضع آخر حیث قال فانا قد بینا ان الواحد
لا تجرد عن الاعیان قایما بنفسه الا فی الذہن ولیس قول من قال ان العدد لا وجود له مطلقا کما ہو المتبادر
الا فی النفس بشیئ یعتد به اذ نفی مطلق الوجود الخارجی عنه لیس بصحیح واما من قال العدد لا وجود له مجردا
عن المعدودات اللتی فی الاعیان الا فی النفس فہو حق لانه لیس نفی مطلق الوجود عنه ولیس الا نفی الوجود
الاستقلالی **قوله** وتلک الامور ای اعدام تلک الامور بتقدیر المضاف کما یشہد علیه قول المصنف
رحمه الله بعید ہذا فعدمات الاعداد وحینئذ ای حین تقدیر المضاف یکون ترتبہا من جہة الاعدام المتاخرة
عن وجودات تلک الامور لا من جہة انفسہا بان ما یصلح لتعلق الزوال اولا عند حصول الادراک الاول یکون اولا
وما یصلح للتعلق ثانیا یکون ثانیا وہکذا الی غیر النہایة فالامور الزایدة صارت مجتمعة بالنظر الی انفسہا
ومرتبة بالنظر الی اعدامہا المتاخرة عن وجوداتہا وانما تصدی المصنف رحمه الله لاثبات الترتیب
لان اجتماع الامور الغیر المتناہیة مطلقا غیر مستحیل وانما المستحیل اجتماعہا مترتبة بان یکون بعضہا مستحقة
للتقدم وبعضہا للتاخر قوله لانه لما کان الخ لا یخفی علیک ان الترتیب کما یحصل بالتقدم والتاخر
الذاتی کما بین العلل والمعلولات فان ذوات العلل متقدمة علی ذوات المعلولات بالذات والمعلولات
المفتقرة الیہا لا توجد بدونہا وبالتقدم والتاخر الوضعی بان یفرض مبدأ فما ہو قریب منه یکون
مقدما علی ما ہو بعید عنه کما بین الاجسام والمقادیر اما فی الاولی فبالذات لکونہا مشارا الیہا
الاشارة الحسیة بنفسہا وفی الثانیة بالعرض لانہا انما یشار الیہا بواسطة الاولی کذا یحصل بالاضافة
والملزومیة لتقدم الملزوم بالماہیة علی ماہیة اللازم والترتیب ہہنا بین الامور من ہذا القبیل
وانما لم یثبت الترتیب بالعلیة والمعلولیة بان الاقل جزء للاکثر کالواحد للعشرة مثلا فوجود الاقل
علة لوجود الاکثر وعدم العلة علة لعدم المعلول فعدم الاقل علة لعدم الاکثر بوجہین الاول منہما ان العدد

لا يتركب من الاعداد اللتي تحته فلا يكون الاقل جزء للاكثر حتى يثبت علية وجود الاقل لوجود الاكثر
وعلية عدمه لعدمه كما تقرر في موضعه من ان العدد من الامور الانتزاعية وحقيقتها ليست الا ما حصلت
عند الانتزاع ولا شك انا اذا انتزعنا خمسة وحدات مثلا ولاحظناها مجملا حصلت لنا حقيقة
الخمسة مع الغفلة عن انتزاع الاثنين والثلثة فلو كان ذاتيين لزم الاستغناء الذاتي عن الذاتي وهو
محال وهكذا سائر الاعداد ومن ابه قال في الحاشية قال ارسطو لا تحسبن ان ستة ثلثة ثلثة بل هي ستة
مرة واحدة واستدلوا عليه بان ستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحد يلزم
الترجيح بلا مرجح وان تقوم بالكل يلزم الاستغناء عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقويمها فيستغني
عما عداه لا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا بد من ضم مقدمة وجدانية وهو التوافق بين الاعداد
في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان الاثنين والثلثة له حقيقة محصلة ولوازم مختصة فالاثنين مركب
من الوحدتين والثلثة ان كان مركبا من العدد يكون مركبا من العدد الذي هو الاثنان ومن الوحدة وح
لا يكون حقيقة محصلة ويكون مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات
ثم الوجدان يحكم بعدم التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون
الاعداد اللتي تحته انتهى قد يمنع القول بلزوم الترجيح بلا مرجح بان كون شيء دون شيء ذاتيا
لشيء ليس ترجيحا من غير المرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها فكيف يكون الذاتي
في تقويمه للذات مفتقرا الى المرجح الذي يجعله مقوما لها دون الآخر وليس هذا الا كما تقول لم تألف
الجسم من الهيولى والصورة ولم لم يتألف من الجواهر المجردة ويجاب عنه بان المرجح انما لا بد منه لحكم العقل
بتقومه به دون غيره لا بتقومه به في الواقع ولا شك ان العقل لا يفرق بين ثلثة وثلثة واربعة واثنين
في حصول الستة بهما لانهما بالنسبة اليهما متساويان فالحكم بذاتية البعض بان يكون مخصوصة بالدخول
وعرضية البعض بان يكون خارجة عنها ترجيح بلا مرجح والمعارضة بان الوحدات ايضا ليست اولى

من الاعداد في تحصيل الستة فيلزم الترجيح من غير مرجح مدفوع بان الوحدات لازمة على كل تقدير لانه
على تقدير التركيب من الاعداد ايضاً يكون التركيب منها لتحققها في ضمنها فتكون هي بالجزئية اولى
من الاعداد مع ان البداهة قاضية بكفاية الوحدات لتحصيل الستة عند العقل ولا احتياج الى تحصيل سائر
الاعداد المندرجة تحتها فتصور الستة بدون تعقل ثلثة وثلثة واثنين واربعة ممكن وبدون الوحدات
غير ممكن فلا تكون الاعداد ذاتية لها والا لما امكن الانفكاك عنها عند تصورها فلا يرد حينئذ
ان الاشتمال لا يوجب الاولوية والا لزم ان يكون تركيب السرير من العناصر اولى من تركيبه من
الخشبات المخصوصة وعلى التسليم لا يوجب صدق رجحان شيئ على شيئ رجحان تقومه في الواقع عن الراجح
دون المرجوح ومنع الكفاية لتحصيل الحقيقة بابداء احتمال تحصيل مفهوم مساو لها كان الجسم الناطق
مع كفايته لتحصيل حقيقة الانسان ليس حقيقته مكابرة قوله يلزم الاستغناء عما هو ذاتي له سواء
كان التقوم عن الجميع على سبيل الاجتماع او على وجه البدلية اما على الاول فيلزم استغناء الذات
عن تلك الاجزاء لعدم الحاجة الى تكرار الدخول مع لزوم عدم بقاء حقيقة الستة لازدياد الاجزاء
عليها وعلى الثاني الاستغناء مع لزوم تعدد الماهية لشيئ واحد لان كل مرتبة على تقدير دخول الهيئة
ماهية مغايرة للاخرى قوله مثل المركب من المقولتين انما قال مثل المركب لان الوحدة عنده ليست
داخلة تحت مقولة ما قال بعض المحققين هو العلامة الدواني في الحاشية القديمة هذا الحكم اي عدم
تركب الاكثر من الاقل مع القول باشتمال حقيقة العدد على الجزء الصوري اي الهيئة الاجتماعية كما قيل بان العدد
لو لم يكن مشتملا على الهيئة بان يكون عبارة عن الوحدات الصرفة يحمل عليه الوحدة لصدق الكلي على كثير من
افراده كصدقه على واحد منها فيصدق الوحدة التي هي من مقولة الكيف على ما صدق عليه العدد المندرج
تحت الكم والتصادق بين المقولتين بالذات ممتنع فلا بد من الاشتمال على امر زائد هو مزاج بان
الكيف عبارة عن عرض لا يقبل القسمة واللاقسمة بالذات وهذا لا يصدق على الوحدة لانها وان لم

تكن قابلة للقسمة لكنها يقبل الاقسمة فلا نسلم انها من مقولة الكيف حتى يلزم التصادق بينهما وان
سلم فالايراد مشترك لان الهيئة اما كيفية عارضة للوحدات او مقولة اخرى غير الكم وحينئذ مجموع الوحدات
اما مجموع الكيفيات او مقولة سوى الكم فيلزم على التقديرين تحصيل الحقيقة العددية المندرجة تحت الكم
عن الماهية الداخلة تحت مقولة اخرى وهو باطل ولا يخفى عليك ان الايراد على تقدير كون الوحدة امرا
سلبيا غير داخل تحت مقولة اصلا ايضا غير ساقط عن كلا الفريقين لان مجموع السلبيات لا يصلح وحدها
ولا مع الهيئة ان يكون حقيقة ثبوتية داخلة تحت مقولة الكم لان السلبي لا يمكن اندراجه تحت المقولة او صيرورته
جزء للداخل تحتها فتدبر ظاهر لا سترة فيه لان الاعداد الكثيرة على تقدير تركبها من الوحدات والهيئة لا تتركب
من الاعداد القليلة او دخول الوحدات فقط لا يستلزم دخولها مع نفس الهيئة مع نفي الجزء الصوري فيه
كما زعم بدليل ان الجزء الصوري لو كان ذاتيا لما امكن الانفكاك عنه عند تصور حقيقة العدد مع انا نتصوره
مع الغفلة عنه وايضا ان هذه الهيئة اما بسيطة او مركبة وعلى الاول يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة
هي الوحدات الصرفة وهو باطل وعلى الثاني يكون كل جزء منها قائما بمحل فيكون تلك الهيئة المركبة امورا متكثرة
مفتقرة الى الهيئة اخرى وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل فاذا العدد حينئذ يكون عبارة عن محض
الوحدات بلا انضمام امر وتتحد الوحدات القليلة مع العدد الاقل فدخول الوحدات القليلة على ذلك
التقدير في العدد الكثير هو بعينه دخول الاعداد القليلة في الكثيرة اقول وبالله التوفيق حقيقة العدد على
تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري انما هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية حيثية
تقييدية معتبرة في العنوان فقط دون المعنون حتى يلزم خلاف للعروض على اعتبارها لا الوحدات المحضة
ضرورة ان العدد حقيقة احدية محصلة وشيء مركب له لوازم مغايرة للوازم الاجزاء لكونه من مقولة
الكم وغيرها والوحدات بدون تلك الحيثية ليس كذلك لانها كثرة محضة ودخولها في العدد من
حيث هي لا يستلزم دخولها فيه من تلك الحيثية اي حيثية العروض فضلا عن العينية فلا يلزم من دخول الوحدات

المحضة في العدد الكثير دخول العدد القليل فيه كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة فلا يرد
عليه ما اورده المحشي لكن يرد عليه ان الوحدات الصرفة ان لم تكن حقيقة عددية قبل عروض الهيئة وبعد عروضها
صارت حقيقة عددية فيلزم المجعولية الذاتية لصيرورة الوحدات الغير الداخلة تحت مقولة الكم بعروض
الهيئة الخارجة عنها حقيقة عددية داخلة تحتها وهو محال وان كانت حقيقة عددية قبل عروضها فلا حاجة
الى الهيئة واجيب بانا نختار ان الوحدات قبل عروض الهيئة كانت حقيقة عددية لكن لما لم تكن حقيقة
عددية متقررة احتيجت الى الهيئة حتى تصير بها حقيقة احدية كما ان الحيوان والناطق لم تكن حقيقة احدية
محصلة قبل التوحيد وبعد توحدهما صارا حقيقة احدية من غير ان يكون التوحد جزء منهما ولا يخفى عليك
ان القول بكون الوحدات حقيقة عددية قبل التوحد باطل لان اندراج الوحدات المحضة التي هي من مقولة
الكيف او ليست من مقولة اصلا على اختلاف القولين تحت مقولة الكم بكونها حقيقة عددية غير معقول
لاجتماع المتنافيين والحكم بالمجعولية ليس ههنا باعتبار صيرورتها حقيقة احدية بعد عروض الهيئة حتى
يصح قياسها على الحيوان والناطق بل باعتبار ان الوحدات قبل عروض الهيئة لا يصلح لكونها حقيقة عددية
للزوم المنافاة ولا بد ان يكون حقيقة عددية بعد عروضها وما هو الا المجعولية الذاتية ولا تختبر على الفرق
بين وحدة والوحدات من حيث الكثرة بحيث لا يلاحظ معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا ويقال ان
الاولى من مقولة الكيف او ليست من مقولة اصلا والثانية عدد من مقولة الكم فلا يلزم الاتحاد بينهما لان الكلي
كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين منها فكما يقال الوحدة وحدة يقال الوحدات وحدة فيعود
المحذور ويلزم التصادق بينهما بالذات فافهم قال في الحاشية في بيان الاحتمالات والتفصيل ان ههنا امورا
الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان يكون تلك الهيئة جزء منها والثاني الوحدات
من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان يكون تلك الهيئة داخلة فيها والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون
تلك الهيئة داخلة فيها او عارضة لها والرابع كل وحدة وحدة للعدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري

وحدات بالوجه الاول على تقدير عدم استحالة عليه وحدات بالوجه الثاني انتهى كيف يستلزم دخول
الوحدات المحضة في العدد دخول الوحدات الملحوظة بالهيئة الاجتماعية فيه والحال انه حينئذ يلزم دخول الوحدة
الموجودة في العدد مرتين مرة على الانفراد بلا ملاحظة الحيثية ومرة في ضمن المجموع الملحوظ معها وهو
محال لاستحالة تقدم الشيء على الشيء من جهة واحدة هي الجزئية بمرتبة وبمرتبتين معا اما تقدم الوحدة
بنفسها على العدد بمرتبة واحدة فظاهر واما بمرتبتين فلان الوحدة المجردة مقدمة على المعروضة المتقدمة على
العدد ومقدم المقدم على الشيء مقدم عليه بمرتبتين مع انه يكفي لتقومه دخولها فيه مرة واحدة فيلزم الاستغناء
عن الذاتي وهو محال وايضا لو استلزم احدهما للآخر يلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية
اذ يحصل من اخذ وحدتين وحدتين بلا اعتبار الهيئة من الثلثة المركبة من الوحدات الثلث مجموعات ثلثة
ويكون كل مجموع منها جزءا من الثلثة ولما كان دخول الوحدات الصرفة مستلزما لدخولها مع الهيئة فلابد حينئذ
ان يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من وحدتين وحدتين من الوحدات الثلث مع اعتبار الهيئة ايضا اجزاء
وكذا يكون المجموعات الثلثة الاخيرة المعروضة للهيئة الحاصلة من تلك المجموعات باخذ مجموعين مجموعين
اجزاء بناء على الاستلزام المذكور لكن من دخول الوحدتين من حيث الكثرة في الثلثة لا يلزم التركيب
من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك الحيثية ليست بمغايرة لتلك الوحدة مع وحدة
اخرى كذلك وانما يلزم ذلك اذا كانت الهيئة معتبرة لان الوحدة مع وحدة من حيث عروض الهيئة مغايرة
لتلك الوحدة مع وحدة اخرى من تلك الحيثية وهكذا الى غير النهاية ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان جزئية
البعض لا يقتضي لجزئية ساير المجموعات حتى يلزم التركيب من اجزاء غير متناهية لجواز ان يدخل فيها المجموعات
الثلثة من الوحدات الثلثة ولا يدخل فيها مجموعات المجموعات فاجاب عنه في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون
مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح انتهى ولا يظن بعد تسليم استلزام دخول الوحدات
الصرفة لدخول الوحدات المعروضة ان المرجح لعله يكون اعتبارية المجموعات الحاصلة بعد حصول المجموعات الثلثة

من الوحدات الثلاثة ولا يتوهم ايضا ان استلزام دخول الوحدات الصرفة لدخولها مع الهيئة
لا يقتضي استلزام دخول المجموعات الصرفة لدخول المجموعات الحيثية حتى يلزم التركيب من الاجزاء الغير
المتناهية لان تخصيص الاستلزام بدخول بعض الكثرة دون بعض تخصيص بلا مخصص فتدبر مع انا نتصور
الثلاثة مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين معروضا للهيئة فلو كان دخول الوحدات بدون الهيئة مستلزما
لدخولها معها لما امكن ذلك كما لا يمكن تصوره مع الغفلة عن الوحدات الصرفة بل نقول على تقدير كون العدد
عبارة عن محض الوحدات بان لا يكون الهيئة داخلة فيها ولا عارضة لها ايضا لا يلزم تركيبه من الاعداد التحتانية
لان دخول الوحدات في العدد كما في الستة مثلا يرجع الى دخول كل وحدة وحدة فيها بمرات متعددة
كما يلوح بالتامل الصادق لان الدخول حكم واحد شخصي لا يتعلق باشياء كثيرة من حيث انها كثيرة فيكون دخول
الوحدات الكثيرة في العدد بدخولات كثيرة ودخول الاعداد فيه على تقدير كونها عبارة عن محض الوحدات
لا يكون الا دخولا واحدا والفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات بدون الهيئة الاجتماعية مما لا يخفى على
احد لان في الاول امتيازا تاما لكل جزء عن الآخر بخلاف الثاني ومن الاحكام ما يستند الى كل وحدة وحدة
دون الوحدات كما قال في الحاشية لا يخفى على المتامل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها
كثيرة الا ترى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس دخولا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول هو قائم به انتهى
فلا يكون دخول وحدة وحدة في الستة بمرات مستلزما لدخول الوحدات فيها مرة واحدة فضلا عن العينية
ويرد عليه ان العدد لما كان عبارة عن الوحدات المحضة التي لا يعتبر معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا فلا يكون
التغاير بين العدد والوحدات الا بالذات ولا بالاعتبار ويكون الوحدات المدخولة بعينها العدد المدخول
وان كانت جهة الدخول مختلفة بان يكون دخول احدهما بدخولات متعددة ودخول الآخر بدخول
واحد وليس النزاع في الدخولين بالمعنى المصدري حتى يفرق بينهما بالوحدة والكثرة وانما النزاع
في المدخولين ولا ريب في عينيتهما اذ المانع من العينية ما كان الا الهيئة وهي منتفية فتامل

وبما حققنا من عدم جزئية العدد الاقل للاكثر يظهر لك ان ما قال هذا المحقق في شرح العقائد العضدية
في بيان كل الغير المتناهية مطلقا عددا كانت او غيره مترتبة في الواقع بان مجموع الامور الغير المتناهية
متوقف على هذا المجموع بلا واحد لكونه جزء منه وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا الى
غير النهاية فثبت الترتيب بين المجموعات فيكون متناهية بجريان براهين ابطال التسلسل وتناهي المجموعات
مستلزم للتناهي بين آحاد السلسلة لا يتم سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل لما قال في الحاشية
وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزء له الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع
الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الكلية والجزئية من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت
كون العدد جزء للعدد لان حقيقة العدد وحدات اعتبر معها الهيئة الصورية اما لعروضها لها او بدخولها
فيها على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات انتهى فلا يلزم من دخول الوحدات في العدد
الكثير دخول العدد القليل فيه حتى يثبت الترتيب نعم لو قال بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك
المجموع الثاني للمجموع الثالث وهكذا كل مجموع فوقاني مستلزم لمجموع تحتاني الى غير النهاية كما قال المصنف
رح ولم يقل يتوقف احدهما على الآخر لكان كلامه صحيحا لانه اذا تحقق مجموع آحاد العشرة مثلا يتحقق كل
واحد من آحاد مجموع الخمسة قطعا واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة اي تحقق آحاد الخمسة
من حيث اجتماعها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحة لان ينتزع عنها العقل هذه الهيئة لان عروض الهيئة
للآحاد عروض انتزاعي لا انضمامي والا يلزم التسلسل فثبت الاستلزام وهذا الوجه الثاني من الوجهين
لابطال الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة الواحدة
المعينة بتعين خاص من اجزاء العلة التامة ولا كل واحدة من المعينات على سبيل الاستقلال والا
يمتنع على الاول عدم المعلول بدون عدم هذه الواحدة المعينة ويلزم على الثاني توارد العلل المستقلة
على معلول واحد عند عدم الجميع بل العلة للعدم المشترك بين اعدام العلل وهو عدم علة ما من علل الوجود

واما عدم العلة المعينة من علل وجوده فهو مستلزم لعدم المعلول باعتبار انه يصدق عليه عدم علة ما من دون توقف عليه فعدم الواحد الاقل ليس علة لعدم الاكثر لانه عدم المعين بل مستلزم له فلم يثبت الترتيب بين الاعدام بالعلية والمعلولية على تقدير الجزئية ايضا ويثبت بالملازمية والملزومية وهو المطلوب قال بعض الافاضل في ابطال الترتيب وتزييف الوجه الثاني لابطاله ان عدم المعلول ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة المعينة التي يكون المعلول عند وجودها من غير تاخر بالضرورة ونبه عليه بقوله فيتبين بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء بعينه فلا يكون عدم علة معينة من العلل الناقصة علة لعدم المعلول حتى يثبت به الترتيب بين عدم المجموع الاكثر والاقل بالعلية والمعلولية ولا يكون عدم علة ما علة لعدمه ايضا حتى يبطل به لانه غير معين فاجاب المحشي المدقق رحمه الله عن التنبيه في الحاشية بقوله ما قال ان شيئا بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء بعينه ففي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في وجوده هذا انتهى المراد بالتاثير تاثير العلة المعينة لا تاثير العلة مطلقا حتى يرد ان القول بعدم احتياج العدم الى التاثير مخالف لما سبق من علية عدم علة ما لعدم المعلول وليس معنى التاثير زايدا عليه واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف متصور الجماهير كاين من مقارنات الموقوف عليه الذي هو عدم العلة التامة ولوازمه باعتبار ان المعلول ينعدم بانعدام العلة التامة وانعدامها لا يمكن الا بانعدام احد اجزائها بعينه او لا بعينه لا من الداخلات التي لها مدخل في انعدام المعلول بالذات والجمهور لما رأوا انعدام المعلول بانعدام احد اجزاء العلة التامة فنسبوا انعدامه اليه بالذات ولم يتفطنوا ان نسبة انعدام المعلول الى انعدام احد الاجزاء ليس الا بواسطة ان انعدام العلة التامة التي هي موقوف عليه لانعدام المعلول موقوف على انعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه وليس بالذات فعدم الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط بالطريق الاولى لان عدم احد الاجزاء التي يتوقف عليها المعلول في قوامه لما لم يكن مما يتوقف عليه عدم المعلول فما حال عدم الشرط الذي لا دخل له في قوامه بل هو مقارن غير لازم

عدم علة التامة الذي هو العلة ينعدم في عدم المعلول لانه قد ينعدم بانعدام العلة التامة وقد يوجد مع
انعدامها فكيف يتصور كونه لازما وكذلك وجود المانع من تاثير العلة التامة في وجود المعلول ليس مما يتوقف
عليه عدم المعلول بل ربما ينتفي ينتفي المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة فكيف يكون مما يتوقف
عليه اقول في فساد هذا القول ان العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى آحادها
التي هي الكثرة المحضة الموجودة بوجودات الآحاد لا الامر الواحد بمعنى المركب منها المغاير لها باعتبار عروض
الهيئة الاجتماعية او دخولها فيها والا اي وان لا يكن كذلك بل يكون عبارة عن المركب من الاجزاء
المغاير لها لزم ان يكون العلة التامة جزء لنفسها لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول بان يكون عند
وجودها لا ينتظر الى شيء آخر فلو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه المعلول من العلل الناقصة كساير
الاجزاء بناء على ان العلة الاخيرة علة ناقصة لزم ان يكون هي جزء لتلك الجملة التي هي نفسها لان المجموع اذا صار
مغاير الاحاد العلل الناقصة وحاصلا بعدها فجملة ما يتوقف عليه المعلول حينئذ هي العلل الناقصة الكثيرة
مع هذا المجموع فصار جزء من جملة ما يتوقف عليه هي العلة التامة فلزم جزئيته هذا المجموع لها مع انه نفسها بخلاف
ما اذا كانت العلة التامة عبارة عن المجموع العلل الناقصة وكثرتها لا يلزم ذلك لان المجموع على هذا غير مغاير
للاجزاء فيتوقف المعلول عليه توقفات كثيرة هو عين التوقف على كل واحد منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه
وفيه ان العلة التامة عبارة عن مجموع العلل الناقصة فقط لا عن مجموع العلل الناقصة هي الاجزاء والعلة التامة
التي هي المجموع حتى يلزم الجزئية والظاهر في الاستدلال ان يقال ان العلة التامة لو كانت عبارة عن
المجموع المركب يكون الهيئة العارضة ايضا مما يتوقف عليه المعلول وجزء منه فيحتاج الى هيئة اخرى ليصير
المجموع علة تامة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وهو باطل فتدبر ولذا اي لان العلة التامة لما كانت
عبارة عن مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها وكثرتها قال بعضهم المعلول يتوقف على العلة توقفات
كثيرة لا توقف واحد ويصدق العلة عليها بوصف الكثرة لا بوصف الوحدة

واذا تمہد ان العلة التامة نفس العلل بمعنى الكثرة فعدم العلة التامة ليست الا جميع عدمات انحاء العلل

الناقصة كما ان وجودها ليس الا جميع وجودات تلك العلل لان الحكم الواحد نفيا كان او اثباتا لا يصلح

للتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فلابد ان يكون عدمها اعداما متعددة كما ان وجودها

وجودات كثيرة ولا يتوہم انه اذا فرض انعدام المعلول بعدم واحد من العلل الناقصة فحينئذ العلة التامة

اما موجودة او معدومة او ليست موجودة ولا معدومة فعلى الاول يلزم عدم المعلول مع وجود العلة

التامة وعلى الثاني خلاف ما مہدہ من ان العلة التامة لا ينعدم الا بتحقق جميع عدمات العلل الناقصة

وعلى الثالث يلزم ارتفاع النقيضين لانا اخترنا الثالث وقلنا ان العلة التامة لما كانت عبارة

نفس العلل الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدم البعض لا يكون عدم الكثير كما ان وجود البعض ليس وجود

جميعها ليست موجودة ولا معدومة بل بعضها موجود والبعض الآخر منها معدوم ليس نفي

الوجود والعدم بالنسبة الى شيء واحد حتى يلزم الارتفاع بخلاف ما اذا كانت عبارة عن المجموع

من حيث ہو مجموع فحينئذ يكون منتفية بانتفاء احد اجزائها ولا يتوقف انعدامها على انعدام

جميعها فافہم فلو كان علة عدم المعلول عدم العلة التامة كما قال بعض الافاضل دون عدم واحد

منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدماتها الموقوف عليها فظاہر ان الامر ليس كذلك في الواقع

اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة **قوله** فعدمات الاعداد الخ اقول

ان يقول تلك العدمات ليست من الموجودات الخارجية ولا الذہنية بل انها امور انتزاعية ينتزعها

العقل من الاعداد المعدومة التي ہي منشاء لانتزاعها ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر

استلزام صحة انتزاع العدم من الاقل لصحة انتزاع العدم من الاكثر بانه اذ تحقق منشاء عدم الاقل وامكان انتزاعه منه تحقق

منشاء عدم الاكثر وامكان انتزاعه لا الاستلزام بين الانتزاعين بالفعل حتى يرد انه ممنوع لامكان

انتزاع عدم الواحد مع الغفلة عن انتزاع عدم الاثنين فلا يكون تلك العدمات موجودة غير متناہية

بالفعل حتی یجری فیہا براہین ابطال التسلسل لانہا مالا وجود لہ الابعد اعتبار العقل ولابد لجریانہا
من الوجود واما الوجود العقلی للانتزاعیات اللتی تحققت عند انتزاعہا فہو غیر مجد لانہ متناہیۃ
فان قلت المقصود منہ اثبات اللاتناہی اجراء برہان التطبیق مثلا فی تلک العدمات بفرض
سلسلتی العدمات متناہیۃ المبدء بان یکون احدیہما ناقصۃ من الاولی ... وتطبیق الاول
والثانی بالثانی وہکذا فان تطابقا الی غیر النہایۃ ... للناقص مع الزاید والا لکن
فی الزایدۃ مرتبۃ لا توجد بازائہ مرتبۃ فی الناقصۃ فیلزم انتہاء الناقصۃ وکذا یلزم تناہی الزایدۃ
لانہا لم تکن زایدۃ علیہا الا بواحدۃ وقد فرضنا ہما غیر متناہیین ہذا خلف فبطل عدم تناہی
تلک العدمات وکونہا امور انتزاعیۃ لا یمنع ذلک التطبیق لان الاجزاء المقداریۃ اللتی یحصل
بہا تقدر الجسم فی الجسم المتصل الغیر المتناہی المقدار یجری فیہا برہان التطبیق بتعیین المبدئین وتطبیق
احد الجملتین الناقصۃ بواحدۃ عن الاخری علیہا مع انہا اجزاء وہمیۃ انتزاعیۃ غیر موجودۃ فی الخارج
لامتناع ترکب الجسم المتصل المتناہی المقدار القابل للانقسامات الغیر المتناہیۃ الذی ہو جزء من
الجسم المتصل الغیر المتناہی المقدار من الاجزاء الغیر المتناہیۃ بالفعل وذلک الامتناع للزوم عدم
تناہی المقدار المتناہی لان فعلیۃ جمیع اجزاء الکل مستلزم لفعلیۃ جمیع اجزاء جزئہ وہو باطل فلا یکون
اجزاء الکل ایضا بالفعل فلا یرد علی ہذا التقریر ان الدلیل ہو قولہ لامتناع ترکب الخ غیر منطبق
علی الدعوی لانہ یدل علی کون اجزاء الجسم المتناہی انتزاعیۃ ولا دلالۃ فیہ علی انتزاعیۃ اجزاء الجسم الغیر المتناہی
وہو بصدد اثباتہا ووقع فی بعض النسخ الغیر المتناہیۃ بدل قولہ الغیر المتناہی المقدار فعلی ہذا یکون
صفۃ للاجزاء ویلزم حینئذ جریان التطبیق فی الاجزاء الغیر المتناہیۃ للجسم المتصل المتناہی مع انہ
غیر جار فیہ لان بالفعل امر واحد متناہ لا اجزاء فیہ اصلا فینبغی ان یکون صفۃ للجسم المتصل بتاویل
الجسمیۃ کذا فی بعض الحواشی قال فی الحاشیۃ قولہ اجزاء وہمیۃ غیر موجودۃ فی الخارج ای غیر موجود

بوجود مغاير لوجود الكل تفصيله ان الاجزاء التحليلية اما معدومة صرفة واما موجودة متعددة واما
موجودة واحدة والاول باطل لان تلك الاجزاء تقع موضوعات لقضايا خارجية كما اذا تسخن بعض
المتصل وتبرد بعضه في الخارج فيقال ههنا ان بعضه حار وذلك البعض بارد وثبوت الشيء للشيء في ظرف
يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف وكذا الثاني لان الجسم يقبل انقسامات غير متناهية فلو كان
تلك الاجزاء فيه متعددة يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل فثبت انها موجودة واحدة
بوجود الكل فليس في الخارج الا امتداد واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم
ينتزع عنه اجزاء بفرض شيء دون شيء فبطل ما توهم انها حقيقة متعددة موجودة بوجود واحد
كيف والوجود هو نفس الموجودية المنتزعة وليس له فرد سوى الحصة المتخصصة بالوصف او الاضافة
قال بهمنيار في التحصيل الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل
بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل ذات الجزء التحليلي مقدم على الكل في الوجود الخارجي
بمعنى ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية متاخر
عنه لما حققت ان الجزء والكل في الخارج امر واحد مع ان تاخر وصف الجزئية متحقق في كل جزء فاحسن
اعمال الروية وكن على سلامة القريحة ــــــــ منه قوله اما معدومة صرفة اي لا يكون لها وجود لا بنفسها
ولا بمنشاء انتزاعها قوله اما موجودة واحدة اي موجودة بوجود واحد هو وجود المنشا كالجسم
واطلاق الاجزاء عليها اطلاق عرفي لا حقيقي لاقتضائه التركيب وهو منتف لانها موجودة حقيقة
بوجود واحد بصيرورة الهويات المتعددة متحدة في الوجود لانه باطل كما سيأتي قوله تقع موضوعات لقضايا
اه فتكون موجودة البتة اما بنفسها او بمنشائها قوله هذا البعض حار لان الحرارة قائمة بما هو مصحح
لانتزاع بعض الاجزاء وكذا البرودة قائمة بما هو مصحح انتزاع بعض آخر فحمل الحار وكذا البارد على الاجزاء
صحيح باعتبار صحة انتزاعها عنه لان الوجود بنفسها غير ضروري للقضايا الخارجية بل يكفي وجود المنشاء

ويترتب عليه احكامها قوله مستلزم لثبوت المثبت له انما اختار الاستلزام على الفرعية لانه منقوض
بقولنا زيد موجود اذ الفرعية تقتضى التقدم فيلزم تقدم الشئ على نفسه او كون الشئ موجودا بوجودات غير
متناهية وكلاهما باطلان قوله من اجزاء غير متناهية بالفعل فيرجع الى مذهب النظام وهو باطل بالبراهين
اللتي ذكرت في موضعها قوله موجودة واحدة بوجود الكل الخ يعني ان الكل له وجود خارجي مصحح
لانتزاعها وهذا الوجود من تلك الحيثية وجود وهمي للاجزاء وذلك القدر من الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل
بين الكل والجزء حتى يلزم ان يصح هذا الذراع ذراعان بخلاف المشتق فانه يصح حمله على موصوفه مع انه
معنى بسيط منتزع عن الموصوف على راى المحقق المدقق رحمه الله تعالى وللموصوف وجود خارجي وللمشتق وجود وهمي
هو كون الموصوف بحيث يصح منه انتزاعه لان بينهما ارتباطا زائدا على ذلك القدر مدركا بالبداهة
بحيث لا نستطيع لتغييره كما قيل في الحلول ولا نجد بين الجزء والكل ذلك الارتباط حتى يحكم بصحة الحمل
بينهما فلا يرد ان المشتق كما هو معنى انتزاعي ومنشأ لصحة الحمل بينه وبين الموصوف فكذلك لم لا يجوز ان يكون
منشأ لها فيما نحن فيه لعدم الفارق بينهما قوله الوجود هو نفس الموجودية المنتزعة الى آخره حاصله ان الوجود
معنى مصدري انتزاعي ليس له افراد سوى الحصص فيكون متعددا بتعدد المنسوب اليه وواحدا بوحدته فكيف
يتصور تعدد حقايق الاجزاء المضاف اليها الوجود بدون تعدده فبطل الاتحاد في الوجود قوله قال بهمنيار
هذا استشهاد على عدم تعدد حقايق الاجزاء بان وحدة الاتصال بينهما يابى عنه مع عزل النظر عن وحدة
الوجود لان الاجزاء لو كانت موجودة متعددة لم تكن بينها وحدة بالاتصال كما ان الماء والخمر جسمان مختلفان
لا يصح ان يكون المركب منهما متصلا واحدا حقيقة كيف والموضوع للمتصل بالحقيقة ليس الا جسما بسيطا
متفقا بالطبع فافهم قوله تحقق في كل جزء الخ اي تحقق عروض الجزئية من الكل جاء في جميع الاجزاء تحليلية كانت
او غير تحليلية فلا وجه لتخصيص التحليلية اذ الكلية والجزئية متضايفان وكل متضايف محتاج في عروضه
الى موضوع المتضايف الآخر قلت الاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار انما يجري فيها برهان التطبيق

لان منشأ انتزاعها هو الجسم الغير المتناهي المقدار موجود في الخارج لان من شرائط الجريان وجود ما
يجري فيه بالفعل في الواقع اما بنفسه او بمنشائه وههنا الاجزاء وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة
بمنشائها فيجري البرهان فيها باعتباره واما تلك العدمات فمنشأ انتزاعها عند الانتزاع ليس كذلك
فلا يجري فيها ويرد عليه ان وجود المنشاء غير كاف لاجراء البرهان والا يلزم اجرائه في اجزاء الجسم المتناهي
الموجودة بوجوده لانها ايضا غير متناهية بالقوة عند الحكماء وعند الجريان يكون متناهية بالقوة
فيرجع الى مذهب الشهرستاني وهو باطل عندهم فلابد لاجرائه من وجود الغير المتناهي بنفسه اما جريانه
في الجسم الغير المتناهي ليس باعتبار انه منشاء لاجزائه بل لانه موجود بنفسه فيجري ذلك فيه حقيقة لا فيها
فتامل ثم لا يخفى عليك ان هذا البيان يجري في اعدام المعدودات ايضا اذ الزيادة والنقصان كما يعرضان
للاعداد بالذات لكونهما من عوارض الكم حقيقة كذلك يعرضان للمعدودات بواسطة عروضهما للاعداد
وهذا القدر كاف لاجراء براهين ابطال التسلسل لان مناط اجرائها على تعين المراتب وهو حاصل
فيها وانما خص المصنف رح بالعدد لاتصافه بالاقلية والاكثرية بالذات وترك المعدودات مقايسة
عليه فحينئذ كما ان الاكثر بالذات مستلزم للاقل بالذات كذا الاكثر بالعرض مستلزم للاقل بالعرض
وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم الاكثر بالذات كذا عدم الاقل بالعرض مستلزم لعدم الاكثر
بالعرض هو مجموع المعدودات من حيث هو مجموع فعلى هذا لا يتوهم انه اذا فرض انتفاء زيد مثلا يلزم
منه انتفاء الناس حينئذ بناء على استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر وهو باطل بالضرورة لان المجموع
الذي فرض تركيبه من زيد وان لم يبق من حيث هو مجموع لكن لا يلزم برفع المجموع رفع جميع اجزائه
حتى يلزم انتفاء كل واحد واحد من الناس فلا يرد وحينئذ ان الامر الزائل لا ينحصر في العدد فيجوز ان يكون
الادراك زوال امر آخر غير العدد فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة
اعدامها المتاخرة لعدم تحقق العدد والاكثر والاقل في هذه الامور **قال المصنف العلامة**

رح فتبين بهذا ان العلم تحصيل لا ازالة ولا كون العلم تحصيلا للازالة هو من الامور التي نجدها في انفسنا
ولا نحتاج فيها الى بيان و الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر
لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه وهو العلم به دون العلم باعداه وذلك هو المراد
بحصول صورة الشيء في العقل ويجب ان يكون هذا العلم اعم من ان يكون مطابقا لما في نفس الامر او غير
مطابق او جازما او غير جازم فيشتمل جميع التصورات والتصديقات اذ المنطق انما يبحث فيه عن المعاني الكلية الشاملة
دون الصناعات الخمس **قوله** فتبين بهذا الخ وايضا تبين بان العلم متصف بالمطابقة و باللامطابقة بان
يقال ان هذا العلم مطابق للواقع وذلك غير مطابق له والازالة لا يتصف بهما لانها زوال محض
غير صالح للاتصاف لشيء حاصلا فلا يكون علما فتامل وجه التامل ما بينه في الحاشية بقوله توجيهه ان العلم
على تقدير كونه ازالة ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان بحصول الصورة ليس نفس
التحصيل والحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث انه حاصل يتصف بالمطابقة مع قطع النظر
عن كونه حاصلا فكذا الزائل من حيث انه زائل متصف بالمطابقة معه مع قطع النظر عن كونه زائلا انتهى
انت تعلم انه لا يصلح لكونه علما لانه معدوم محض غير قائم بموضوع ولا منتزع عنه حتى يتصف النفس به فضلا عن
المطابقة وصدق المشتق اي العالم مع انتفاء المبدأ ممنوع **قوله** ولان كون العلم تحصيلا الخ لا استدلال
عليه لا بيانا في كونه من الامور الوجدانية ولا يوجب النظرية اذ النظري هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل
بالنظر والفرق واضح لان الحاصل لشيء قد يوجد بدونه بخلاف المتوقف عليه كما اشار اليه في الحاشية
بقوله التوقف على النظر غير الحصول به سواء كان التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لولاه لامتنع لان
ما يحصل لشيء لا يلزم ان يترتب عليه او يمتنع بدونه انتهى وليس المراد بالدليل ههنا ما يتوقف
عليه حتى يرد ان البديهي لا يفتقر الى الاستدلال لان المراد به ما هو اعم منه ومن التنبيه على طريق عموم المجاز
قوله لما سبق اي والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وذلك لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول

واحد لما مر من ان المعاني المصدرية لا تتعدد الا بتعدد المنسوب اليه وهو ههنا منتف وكذا يلزم العينية اذا
كان العلم عبارة عن الحاصل كما بين في الحاشية بقوله هذا البيان على تقدير ان يكون العلم عين الحاصل الخ
ضروري اذ يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان يكون الحاصل بهذا هو الحاصل بحصول آخر والعلم بذلك هو
هذا الحاصل بحصول آخر انتهى ووجه جريان البيان ان تعدد الحصول يستدعي تعدد الحاصل فعند كونه
واحدا لا يكون الحصول متعددا بوجه آخر لو كان الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذلك بانه ان
تعلق الحصول الثاني بما تعلق به الحصول الاول سابقا بلا تخلل العدم بين الحصولين يلزم تحصيل الحاصل غير
التحصيل الاول وان تخلل العدم فيلزم اعادة المعدوم وان لم يكن بين الحصولين تقدم وتأخر فيلزم اجتماعهما
حدوثا وهو باطل لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين وانكان الحصول الحادث عند العلم
بهذا عين الحصول الحادث عند العلم بذلك فيلزم استواء حال العلم وما قبله لان الحاصل وكذا الحصول في
العلمين واحد واللوازم باطلة فعينية الحاصل عند العلمين باطل بالضرورة فاستقم **قوله** فيلزم ان يكون الخ
فان قلت ان كون العلم بحصول امر لا يستوجب ان يكون في ذلك الامر موجودا قائما بالنفس متصفا بالمطابقة
وعدم المطابقة اذ يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة كالاضافة بين
العالم والمعلوم على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني فيه ان ذلك الانتساب افتراء
على المتكلمين وما عرفوا العلم الا بانه صفة ذات اضافة ينكشف بها المعلوم والقول بالاضافة انما صدر من
الامام الرازي الزاما على الفلاسفة حيث قال ان دليلكم انما يدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني
علما فانه لم لا يجوز ان يكون اضافة قلت تفريع المصنف مع ملاحظة مقدمة مطوية وهي ان العلم متصف
بالمطابقة واللامطابقة كما يشهد به الضرورة اذ لو لم يكن بملاحظتها فبطلان الا ذاته لا يستوجب ان
يكون العلم بحصول صورة بل يجوز ان يكون بحصول شيء آخر فيلزم بعد المقدمة ان يكون لكل معلوم امر مطابق
له هو الصورة المساوية للمعلوم هذا وفيه انه ان اراد بالمطابقة بين العلم والمعلوم المطابقة بحسب الماهية فممنوع

وشهادة الوجدان في محل النزاع غير مسموعة ولو اراد بها المطابقة بحسب الكشف بحيث لا ينكشف المعلوم الا به فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون في ذلك المطابق الصورة المساوية للمعلوم بحسب الماهية لجواز ان يكون ذلك امرا آخر مخالفا له بالحقيقة ويكون له نسبة خاصة الى المعلوم بان ينكشف به دون غيره لكن لقايل ان يقول فحينئذ لا حاجة الى ما ذكر من المقدمات في بطلان الازالة بل يكفي ان يقال ان العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما فتدبر قال في الحاشية هذا اشارة الى انه يمكن ان يقال العلم على تقدير ان يكون بزوال العرايض يتصف بهما كما مر بيانه في حاشية الحاشية ولما كان المتصف بهما منحصرا في الامر الحاصل والامر الزايل ذكر المصنف رحمه الله تلك المقدمات في نفي كونه امرا زايلا انتهى قد مر ما فيه فتفتش قد يقال في الجواب عن قوله فان قلت ان العلم ليس نسبة بين العالم والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فلا حاجة الى التزام كون العلم نسبة فاذن يكون للمعلوم نحو من الثبوت في القوة المدركة يبقى العلم ببقائه وينتفي بانتفائه ولا يتوقف على وجوده في الخارج لبداهة عدم تغير العلم بانتفاء المعلوم عن الخارج واعترض عليه بانه يجوز ان يتحقق ذلك المعلوم في بعض المدارك العالية هي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية وهذا التحقق كاف لتعلق الاضافة فلا يلزم على تقدير عدم وجود المعلوم في الخارج وجوده في الذهن وانت خبير بان الاشياء المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا لو عدمت في الخارج لا يتغير علمنا بها كما يحكم به البداهة فلو كان العلم موقوفا على وجود الاشياء في الاذهان العالية يلزم انتفاؤه بانتفاء المعلوم من تلك الاذهان لضرورة انتفاء العلم بانتفاء المعلوم واذا لم يكن كذلك فلذلك النحو من التحقق ليس كافيا فيجب وجوده في اذهاننا وبهذا اثبت ما ذهب اليه المحققون من ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية قال في الحاشية وبيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان يتحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا بالاشياء الغائبة عنا لا يزول حين زوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات هي الصورة الموجودة في الذهن

لا ما ہو موجود فی الخارج لکن ینبغی ان یعلم انہا معلومة بالذات من حیث ہی لا من حیث انہا مکتنفة
بالعوارض الذہنیة والا لا یحتاج الی اثبات الوجود الذہنی بل لا یتصور انکارہ وبہذا یظہر ان ما سبق الی
بعض الاذہان من ان العلم الحضوری علم بالذات لکون معلومہ ای الصورة الذہنیة معلوما بالذات
والعلم الحصولی علم بالعرض لکون معلومہ ای الشئ الخارجی معلوما بالعرض لیس بشئ نشاء من اہمال ہذہ الدقیقة
واشتباہ احد العلمین المتغایرین بالآخر لان ہہنا علمین الاول علم یتعلق بالماہیة من حیث ہی مع قطع النظر
عن العوارض الذہنیة والخارجیة بالذات وبالماہیة من حیث انہا معروضة للعوارض الخارجیة بالعرض
وہذا العلم علم حصولی لانہ لیس الا بحصول صورة الشئ فی العقل والثانی علم متعلق بالعلم الاول الذی
ہو العلم القائم بنا بمبدأ الانکشاف فینا وذلک العلم علم حضوری لان علم النفس بذاتہا وصفاتہا علم
حضوری کما تقرر فی موضعہ فافہم انتہی فتامل فان للمناقشة فیہ ای فی الملازمة المذکورة مجالا
لما قال فی الحاشیة لقائل ان یقول المدارک العالیة مع ما فیہا من الصور العلمیة علل لتحقق الاشیاء
الخارجیة والذہنیة وعلی تقدیر انتفائہا یلزم انتفاء المعلول ذہنا وخارجا فما یدریک لعل ہذا
الوہم کما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح مثلا مقدم علی بعثة موسی علیہما السلام ولو لم یکن فلک
ولا حرکة ثم انہ منسوب الی بداہة الوہم لما دل البرہان علی خلافہ انتہی ولما قیل من ان عدم
الاشیاء عن الاذہان العالیة محال والمحال یجوز ان یکون مستلزما لمحال آخر ہو عدم تغیر العلم **قولہ**
وذلک ہو المراد بحصول صورة الخ فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة اذ المطابقة انما ہی متحققة
فیہا لا ان الحصول بمعنی مصدری لا یصلح للاتصاف بہا وہذا یدل علی ان مورد القسمة فی التصور والتصدیق
ہو العلم بمعنی الصورة الحاصلة لا حصول الصورة کما حققناہ سابقا ولان مورد القسمة انما یکون
ما لہ دخل فی الاکتساب وہا الا ہو الصورة الحاصلة لان الحصول غیر صالح لہ فلا یتعلق بہ الغرض العلمی **قولہ**
ویجب ان یکون الخ انما لم یعمم العلم بحیث یشمل التصورات ایضا کما یدل علیہ قولہ جازما او غیر جازم لان

شمول العلم لها ظاهر لا يحتاج الى التصريح بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة فان فيه خفاء لتوهم ان المراد من المطابقة المطابقة لما في نفس الامر فلذا صرح بشمولها وشموله للتصديقات المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا غير مفتقر الى التبيين لكن اوردها تبعا بواسطة مقابليها لانه لا يلزم الترجيح بلا مرجح **قال المصنف العلامة رح** واذا تقرر هذا فنقول فسر التصور باموراحدها بانه عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل وهو بهذا المعنى والاعتبار مرادف للعلم وثانيها بانه عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل فقط وهو محتمل لوجهين احدهما حصول صورة الشئ مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول صورة الشئ مع عدم اعتبار الحكم وهو بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم واخص منه بالتفسير الاول لان الاول جاز ان يكون مع اعتبار الحكم وفسر التصديق باموراحدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى آخر ايجابا اوسلبا وثانيها بانه عبارة عن نفس النسبة لا عن الانتساب لان الانتساب فعل والعلم انفعال **قوله** فسر التصور الخ التصور بالتفسير الاول اعنى مطلق حصول صورة الشئ في العقل من غير اعتبار امر زائد كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق حتى يتعلق بكل شئ من الاشياء التي يمكن حصولها في الذهن ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية فمفهوم الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل كما يصدق على الحقائق الاخر كالحيوان الناطق ويقال الحيوان الناطق صورة حاصلة من الانسان بالحمل العرضي كذلك اذا اعتبرت الصورة العقلية للمفهوم المذكور فيكون ايضا حقيقة من الحقائق وينتزع من نفسها انها صورة حاصلة ويصدق ذلك المفهوم عليها وكذا مفهوم رفع الصورة الحاصلة اذا حصل في العقل وعد حقيقة من الحقائق وينتزع عنه صورة حاصلة ويكون صادقا عليه والتصور بالتفسيرين الاخيرين اي حصول الصورة مع اعتبار عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم وان كان يتعلق بكل شئ على ما ذهب اليه المحققون ولهذا قيل لا حجر في التصورات

لکن لا یصدق علی نفسه ونقیضه بالحمل العرضی علی جمیع التقادیر بل یصدق علی بعضها کما یظهر عن سیاق عبارة الحاشیة الآتیة مع انه لیس تقدیر من التقادیر صادقا علی نفسها ونقیضها بهذا المعنی وتقادیر عدم الصدق ما اشار الیها فی الحاشیة بقوله عدم الصدق انما علی تقدیر ان یکون نفس مفهوم التصور المقید بعدم الحکم وبعدم اعتباره ونقیضها مع الحکم واعتباره انتهی قوله مرادف للعلم ای العلم الذی هو مورد القسمة هو الحصولی لا العلم المعبر عنه بالحاضر عند المدرک الشامل للحضوری والحصولی قوله هو محتمل للوجهین وهو غیر محتمل للوجهین الاخیرین ای حصول صورة الشیء مع عدم اعتبار الحکم وعدمه حصول صورة الشیء مع عدم اعتبار عدم الحکم اما الاول فلانه فی مرتبة الاطلاق لعدم اعتبار الحکم وعدمه فیها فلا یکون مناسبا للمؤاخذة المقیدة واما الثانی فلانه غیر ملایم لکونه قسیما للحکم ومقابلا له لاستلزام منهما هذا توضیح قوله لعدم ملایمتها للمؤاخذة ومقابلة الحکم قوله وهو بهذا التفسیر لا یخفی علیک انه بین النسبة بین الوجهین المحتملین للتفسیر الثانی هما اعتبار عدم الحکم وعدم اعتبار الحکم وبین التفسیرین للتصور بحسب المفهوم بان الوجه الثانی من الوجهین اعم من الوجه الاول لان الوجه الثانی یجوز ان یکون معه حکم بدون اعتباره بخلاف الوجه الاول فان الحکم مسلوب عنه لا یتصور ان یکون معه والتصور بالتفسیر الاول ای حصول صورة الشیء فی العقل اعم من الوجه الاول من التفسیر الثانی لانه مطلق والوجه الاول مقید ویوجد المطلق فی المقید ولا عکس ومن الوجه الثانی منه لانه بسبب اطلاقه یصلح ان یکون معه اعتبار الحکم بخلاف الوجه الثانی فانه مقید بعدم الاعتبار ویظهر منه بحسب الصدق ایضا نسبة العموم وذلک غیر ظاهر لانه لا یوجد فرد من افراد العلم یصدق علیه الوجه الثانی دون الاول لان العلم التصدیقی لا یمکن فیه اعتبار عدم الحکم ولا عدم اعتباره وفی غیره یمکن کل منهما الا ان یقال ان المراد منه انه یظهر منه بحسب الصدق ایضا نسبة ما واذا کانت غیر العموم بعد الالتفات الی المقدمات الخارجیة واشار الی ذلک فی الحاشیة بقوله فیه انه لم یفهم من تبیین النسبة بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق فکیف یصح قوله ایضا اللهم الا ان یقال لما

[illegible marginal note]

بين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج نسبة بينهما بحسب الصدق انتهى **قوله** احدها بانه عبارة
عن الحكم اه اعلم ان الحكم يطلق بالاشتراك الصناعي على اربعة معان لا بالحقيقة والمجاز لان كلا
منها سواسية في الاستعمال الاول جزء القضية اي وقوع النسبة او لا وقوعها والثاني المحكوم
به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط احد المعنيين بالآخر او سلب الربط والرابع التصديق
على مذهب البعض من الحكماء **قوله** فسر الحكم اه الحكم انما هو بالتفسير الاول هو انتساب امر الى آخر
ايجابا او سلبا على الحقيقة اللغوية وبالتفسيرين الاخيرين هما نفس النسبة وتعقل النفس بانها واقعة
او ليست بواقعة على المجاز اللغوي والا فهما شايعان في استعمال اهل الصناعة ثم لا يخفى ان
الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع حيث قال الحكم وايقاع
النسبة والاسناد كلها عبارات والفاظ والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تاثير وفعل بل اذعان
وقبول للنسبة **قوله** وثانيها بانه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب
لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى جزء القضية **قوله** لان الانتساب لا يخفى ما فيه فافهم
فيه اشارة الى ما قال في الحاشية لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد
بالنسبة هي من حيث انها موجودة في الذهن ولا شك انها حينئذ يصير علما وانفعالا وبهذه
العناية لا يتوجه ما اورد في الحاشية الاولى ان يراد هذا التفسير الخ انتهى في قوله اللهم يراد
الى ان النسبة من تلك الحيثية علم لها فيرجع الى التفسير الثالث هو تعقل النفس ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة **قوله** والعلم انفعال المذهب المنصور بالدلائل والبراهين في العلم انه من مقولة
الكيف كما تقرر في موضعه اعلم ان القائلين بالوجود الذهني قالوا ان العلم ليس بحاصل قبل حصول
الصورة في الذهن بالضرورة وعند الحصول فيه توجد ثلثة امور الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها
واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فذهب المحققون من الحكماء الى ان العلم هو الاول فيكون

من مقولة الكيف ومال البعض منهم الى الثانى فهو من مقولة الانفعال وجوز البعض من المتكلمين كالامام الرازى
الثالث فيكون من مقولة الاضافة واستدل الناصرون للمذهب الاول بان الصورة موصوفة بالمطابقة
واللامطابقة والانفعال والاضافة لايوصفان بهما فلا يكونان علما وايضا ان العلم عبارة عما هو
منشأ للانكشاف والانكشاف تابع للصورة كتبعية الضوء للشمس والقبول من لوازمه كالتميز والقيام بالذهن
ولوازم الشئ لاتكون داخلة تحت حده وان كانت حاصلة معه فلا يكون له دخل فى الانكشاف وكذا
الاضافة من الامور الانتزاعية اللتى انما تحصل بعد الانتزاع والانكشاف يحصل بمجرد الصورة ولا يفتقر
الى انتزاع امر من الامور فالعلم لايكون الا الصورة الحاصلة اللتى هى من مقولة الكيف ولذا اول المحشى
المدقق رحمه الله عبارة المصنف رح وقال ولعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال هو قبول الذهن للصورة
لا انه من مقولة الانفعال او ظاهر ان الحصول بالانفعال غير مناف لدخوله تحت الكيف لان الانفعال
من لوازم الصورة الحاصلة اللتى هى منشاء الانكشاف ليس له دخل فيه حتى يلزم التركيب من المقولتين
فتدبر اعلم ان ههنا اشكالا مشهورا اورده الشيخ فى الهيات الشفاء واجاب عنه حيث قال القائل
ان يقول العلم هو المكتسب من صور الموجودات العينية مجردة عن موادها وتلك الصورة صور جواهر واعراض
فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فى الذهن فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته
لاتكون فى موضوع البتة وماهيته محفوظة فى انحاء الوجودات سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى
الوجود الخارجى وانقلاب الماهيات ممنوع مع ان صور الجواهر الحاصلة فى الذى هو موضوعها يصدق
عليها حين حصولها فيه مفهوم العرض فهى اعراض مع ان الجوهر والعرض متنافيان لا يصدق احدهما على الآخر
فنقول فى الجواب ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وهذه الصفة موجودة
لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة فى الاعيان لا فى موضوع قال فى الشفاء المراد
ههنا بالاعيان الاعيان اللتى اذا حصلت فيها الجواهر صدرت عنها افاعيلها واحكامها فلا يرد ان

العقل ای هو من الاعیان ولا یصدق حینئذ انها موجودة فی الاعیان لا فی موضوع ای ان هذه الماهیة

هی معقولة عن امر وجوده فی الاعیان بان یکون لا فی موضوع واما وجوده فی العقل بهذه الصفة ای

لا فی موضوع فلیس ذلک فی حده من حیث هو جوهر ای لیس حد الجوهر انه فی العقل لا فی موضوع بل حده انه

سواء کان فی العقل او لم یکن فان وجوده فی الاعیان لیس فی موضوع فحینئذ لا یصدق علیه تعریف العرض

حتی یلزم المنافات نعم لو کان معناه انه مطلقا لا فی موضوع فیلزم المنافات البتة ولیس کذلک

فیصدق علی الصورة الذهنیة للجوهر انه بالفعل فی موضوع بوجوده الذهنی ولا فی موضوع بوجوده الخارجی

ولا یخفی علیک ان القول بعرضیة الصورة الجوهریة مناف لحصر العرض فی المقولات التسع لان المقولات

اجناس عالیة متباینة بالذات غیر صادقة احدیهما علی الاخری فالصورة الجوهریة لا یصدق علیها مقولة من

مقولات العرض والا لزم ان یکون لشیء واحد جنسان مع ان تعریف العرض صادق علیها فلو کان

ذلک العرض سوی الاعراض المنحصرة فی التسعة یبطل الحصر اللهم الا ان یکون مرادهم حصر الاعراض الموجودة

فی الخارج لا حصر مطلق الاعراض حتی یختل الحصر والحاصل ان الحصر بالنسبة الی الاعراض الخارجیة لا بالنسبة الی

الاعراض مطلقا سواء کانت ذهنیة او خارجیة والصورة الجوهریة انما هی من الاعراض الذهنیة لا من الخارجیة التی هی المقولات قال فی الحاشیة

قوله اللهم اشارة الی ان الجواب غیر تام وذلک لان التحقیق عندهم ان الاضافة وغیرها من المقولات النسبیة لیست

موجودة فی الخارج والصواب فی الجواب ان یقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة فی نفس الامر والموجود فیها

ههنا امران الحقیقة العلمیة والحقیقة الحاصلة فی الذهن من حیث هی کل منهما مندرجة فی مقولة الاولی فی مقولة

الکیف والثانیة فی مقولة اخری من مقولة الجوهر وغیرها کما سینکشف لک عنه غطاؤه واما الحقیقة

الحاصلة فی الذهن من حیث انها مکتنفة بالعوارض الذهنیة بان یکون التقیید داخلا والقید خارجا او بان یکون

کل منهما داخلا ای المرکب من العارض والمعروض فلا شک انها من الاعتبارات الذهنیة ولیس لها وجود فی

نفس الامر کما لا یخفی علی من له ادنی مسکة لما کان الاطلاع علیه موقوفا علی کلام یاتی بعد ذلک لم نذکره

وادرنا الجواب الغير المرضي واشهرنا الى عدم الارتضاء انتهى ولك ان تقول في اتمام الجواب
ان المراد بالاعراض الموجودة في الخارج اعراض لو وجدت في الخارج لكانت في موضوع فحينئذ
لا ينتقض بالاضافة لانها لو وجدت في الخارج لكانت عرضا البتة بخلاف الصورة الجوهرية
فانها لا تكون عرضا بل تكون جوهرا وما قال ان الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث الاكتناف من
الاعتبارات الذهنية فهو ممنوع اذ لا مانع من كونه من الموجودات النفس الامرية اذا كان التقييد
في اللحاظ فقط كما هو شان مرتبة العلم نعم الحقيقة الحاصلة فيه من حيث الاكتناف بان يكون التقييد
فقط او مع القيد داخلا في المعنون اعتبارية البتة لتركبها من الامر الاعتباري الذي هو التقييد وليس
للمانع ان يلتزم بهذين الاعتبارين بل له ان يختار الاعتبار الاول فلا اندفاع لهذا الاشكال الا بمنع
الانحصار ان كان ممكنا او بما اشرنا اليه في اتمام الجواب وما اورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة بانهما
من مقولة الكيف وليستا موجودتين في الخارج مع ان كونهما من الكيف يستدعي كونهما من الموجودات
الخارجية فمدفوع لان الوحدة ليس من الموجودات الخارجية حتى تكون كيفا او كونها من مقولة الكيف
متفرع على الوجود الخارجي وليس الامر بالعكس كما زعم الناقض فلا تكون كيفا بل هي امر انتزاعي
والنقطة من مقولة الكيف وموجودة في الخارج كما صرح به الفارابي في التعليقات حيث قال النقطة
كيفية في الخط عارضة له في الخارج وهو مثل التربيع الذي هو موجود في الخارج بوجود المربع لانها طرف
للخط المتناهي الموجود في الخارج فتكون موجودة بوجوده فلا اشكال ثم ههنا اشكال آخر وهو ان
العلم من الكيفيات النفسانية فيكون مندرجا تحت مقولة الكيف ولما كان حصول الاشياء بانفسها
واتحاد العلم والمعلوم بالذات وكون ماهية الشيء معلوما بالعلم الحصولي من مسلماتكم فيلزم ان يكون الشيء
الواحد جوهرا او كيفا مندرجا تحتهما بالذات مع انهما مقولتان وصدقهما على شيء واحد ممتنع لان
المقولات اجناس عالية متباينة لا يمكن اندراج الداخل تحت واحدة منها تحت الاخرى والا

يلزم تعدد الاجناس لشيئ واحد في مرتبة واحدة وهو محال فللمجيب ان يمنع [illegible] التي ذكرها
ان استطاع والا فالجواب عنه عسير وقد اجاب عن الاشكالين بعض المتاخرين وهو العلامة علي القوشجي
في شرح التجريد بالفرق بين القيام والحصول ومنع الاتحاد بين العلم والمعلوم بالذات بان ما هو جوهر
معلوم وحاصل في الذهن غير مكتنف بالعوارض الذهنية متحد مع العين الخارجي بحسب الجوهرية وموجود فيه
كوجود الشيئ في الزمان من دون حلول وما هو عرض وكيف علم قايم بالذهن ومكتنف بالعوارض
الذهنية مغاير بالماهية للعين الخارجي وموجود في الخارج مرتبة عليه الاثار كما يترتب على ما هو الموجود
في الخارج عن انتزاع فما هو جوهر معلوم وصورة للجوهر وما هو عرض علم وكيف فلا اتحاد بينهما حتى يلزم
صدق المقولتين المتباينتين على شيئ واحد والقول بالاتحاد الواقع في كلامهم محمول على الاتحاد بين
الامر الحاصل والعين الخارجي لانه قد يطلق العلم على الامر الحاصل في الذهن مجازا كما يطلق المعلوم
على العين الخارجي كذلك والحاصل ان حكمهم بالاتحاد ليس الا في العلم والمعلوم المجازيين لا الحقيقيين
حتى يكون ذلك التحقيق مخالفا لمذهبهم هذا حاصله كما يظهر بالتامل الصادق ان القايم بالذهن
شبح المعلوم ومثاله لا عينه والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فهو جمع بين المذهبين وذلك مخالف
لمذهب الحكماء وغير صالح للتوجيه كلامهم قال في الحاشية لا شك ان القايم بالذهن لما كان علما يجب
ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان يكون مغايرة له او متحدة معه والثاني باطل والا يعود
الاشكال ويرجع الى السفسطة الثنوية في الحاصل في الذهن فتعين الاول فالقايم بالذهن شبح
المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفسه حقيقة واما تسمية احدهما بالقايم والآخر بالحاصل فليس بمعتقد
كما لا يخفى انتهى وانت تعلم ان تسمية احدهما بالقايم والآخر بالحاصل ليست مجرد تسمية بل مفيدة لازاحة
الشكوك بانكاره لحلول الصورة في الذهن منها ما اورده المتكلمون على القائلين بالوجود الذهني
بانه لو حصلت الاشياء بانفسها في الذهن يلزم من قيام السواد به ان يكون اسود ومن قيام الحرارة ان يكون

حاراد ازاحه بهذا التحقيق بان ما هو حاصل بنفسه ليس بقايم بالذهن وحال فيه حتى يلزم ما الزمتم
وما هو قايم به وصف له حقيقة علمية مغايرة للصورة وشبح لها لا عينها وانت تعلم انه قول بلا دليل
مع انه مقدمة نظرية لا بد لها منه وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يقتضي بامتناع ذلك
بان يقال انا لا نعني بالعلم الا ما هو منشاء الانكشاف ولا شك ان الصورة الحاصلة في الذهن
كافية للانكشاف كما يشهد به الحدس الصايب فمنشاء الانكشاف هو الصورة الحاصلة فلو فرض
ان يكون القايم بالذهن ايضا منشاء للانكشاف يلزم حصول الحاصل بالصورة وهو باطل لا يذهب
عليك ان كفاية الصورة للانكشاف انما يتم لو كان المجيب قايلا باتحاد العلم والمعلوم بالذات
ولم يكن حصول الصورة في النفس كحصول الشيء في الزمان لانها ما لم تكن صفة للنفس لا تكون صالحة
للمنشائية واما على تقدير الانكار لحلول الصورة في النفس واتحادها مع العلم والقول بان العلم حالة
مغايرة للصورة فكيف يسلم منشائيتها بل له ان يقول ان تلك الحالة منشاء ووجود الصورة لئلا يلزم
تميز ما ليس بشيء على انه يلزم على تقدير كون الصورة منشاء للانكشاف ان يكون تلك الصورة علما او عرضا
وكيفا كما تفطنت فعاد الاشكال هذا ابناء الفاسد على الفاسد لان المنكر لحلولها وقيامها بالذهن
لا يسلم كونها صالحة للمنشائية حتى تكون عرضا وكيفا فتدبر واجاب عنها بعضهم هو السيد صدر الدين
المعاصر للعلامة الدواني في الحواشي الجديدة لشرح التجريد بمنع جوهرية صور الجواهر بان الجوهر بعد ما وجد
في الذهن يصير عرضا وكيفا بانقلاب الحقيقة الجوهرية الى الحقيقة العرضية بناء على ان مرتبة الماهية متأخرة
عن مرتبة الوجود وتابعة لها اذ المعدوم الصرف ليس له ماهية وليس هو شيئا من الاشياء فالشيء بعد صيرورته
موجودا او لا ثم يصير ماهية ويكون اختلافها باختلاف الوجود فالشيء بوجوده الخارجي يكون جوهرا
وبوجوده الذهني يصير عرضا وكيفا ولا استحالة فيه وانما المحال صيرورة الماهية في محل واحد ماهية
اخرى وذلك غير لازم لاختلاف نحو تحقق الذهني والخارجي ولا حاجة لهذا الانقلاب الى مادة

مشترکة وانما لابد منهما فی انقلاب المادة من صورة او هیئة الی اخری کانقلاب الماء هواءً او بالعکس
ولا یخفی علیک ان هذا المذهب خارج عن مسلک العقل ضرورة ان الماهیة وذاتیاتها لا تختلف باختلاف
الظروف واتحاد الوجود الذهنی والخارجی بل تکون باقیة کما کانت والعقل یعد قلب الماهیة من الممتنعات
کیف واذا انقلبت کان فی الذهن ماهیة وفی الخارج ماهیة اخری فمن ای سبب یقال ان هذه الماهیة
هی الماهیة الخارجیة التی انقلبت الیها من دون شرکة بینهما وهل هذا الا کان یقال الفرس هو الانسان
المنقلب وذلک سفسطة وتقدم الوجود علی الماهیة بعد تسلیمه لا یصحح ذلک الانقلاب فان العارض بماهیة انما
یعرض لها مقدما کان او مؤخرا علی ان القائل بعد حصول الانقلاب اما ان یقول بانتفاء الجوهریة او ببقائها
فعلی الاول یرجع قوله هذا الی القول بحصول الشبح والمثال مع ان دلائل اثبات الوجود الذهنی دالة علی
ان الموجود فی الذهن عین الموجود الخارجی لا شیء آخر وعلی الثانی یعود الاشکال المذکور وما قال ان مرتبة
الوجود مقدمة علی مرتبة الماهیة فهو ایضا باطل لان مرتبة الماهیة مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض
ولا شک ان مرتبة المعروض مقدمة علی مرتبة العوارض مع انه لا یتصور تحققها ثم قال فی الحاشیة لعلک تقول
اذا کان مرتبة المعروض مقدمة علی مرتبة العارض لا یکون وجود العارض فی مرتبة المعروض بالضرورة
فیکون عدمه فی تلک المرتبة والا لزم ارتفاع النقیضین فیها مع انه ایضا من العوارض حال کونه مضافا
الی العوارض فنقول العدم الذی هو من العوارض هو العدم بمعنی السلب العدولی والعدم الذی هو نقیض الوجود
هو العدم بمعنی السلب البسیط وایضا ارتفاع النقیضین المستحیل انما هو ارتفاع النقیضین فی نفس الامر واللازم
ههنا ارتفاعهما فی المرتبة وهو لیس بمستحیل لانه یرجع الی ارتفاع المرتبة عن النقیضین مثلا ارتفاع وجود المعلول
وعدمه فی مرتبة العلة یرجع الی ارتفاع العلة عن وجود المعلول او عن عدمه وهذا کما تری ولیس بمحال والتحقیق
المقام ان نقیض الوجود فی المرتبة سلب الوجود فیها علی طریق نفی المقید لا سلب الوجود المتحقق ذلک السلب
فیها اعنی النفی المقید فالقول بان الوجود لیس فی المرتبة هو بعینه قول بتحقق نقیض الوجود فیها علی الطریق المذکور

فمن قال بارتفاع النقيضين في المرتبة يقول بتحقق احدهما فيها من حيث لا يدريه مع ان استحالة سلب النقيضين
ليس بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو محال في نفسه في اي ظرف كان كما يشهد به الفطرة السليمة كيف
وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ظرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي
الوجود عنه ويتحقق سلب سلب الوجود فيه عند نفي السلب عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى
سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه احد معنيي العدم بالمعنى الآخر لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي
المقيد لا السلب الثابت والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلبها
عنه هو بين الفساد ضرورة امتناع خلو الوجود والعدم عن ان يكون له امر وان لا يكون وذلك الامر فسلب وجود
المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها انتهى منه قوله فنقول العدم
الذي اه حاصل الجواب ان العدم الذي هو نقيض الوجود فهو سلب محض لا يصلح للعروض وما هو صالح له فهو سلب
ثابت وليس بنقيض فلا يلزم عن تعرية مرتبة المعروض عن العارض ارتفاع النقيضين قوله وايضا ارتفاع الخ
جواب ثان حاصله ان ارتفاع النقيضين في مرتبة الماهية يرجع الى سلب الماهية عنهما وهو ليس بمحال وانما
المحال ارتفاع النقيضين في الواقع لان الواقع ظرف حقيقي للوجود والعدم وانتفاء احدهما عنه مستلزم
لتحقق الآخر فيه بخلاف المرتبة فانها ليست ظرفا حقيقيا لهما حتى يمتنع الارتفاع كما ان ارتفاع وجود المعلول
وعدمه في مرتبة العلة راجع الى سلب العلة عنهما وليس ذلك بمستلزم لتخلف المعلول عن العلة نعم وجود العلة في
ظرف لم يوجد المعلول فيه محال لامتناع التخلف قوله وتحقيق المقام اه هذا رد للجواب الثاني وتاييد للاول
حاصله ان نقيض الوجود العارض في مرتبة المعروض ليس النفي المقيد الذي هو سلب الوجود المتحقق في تلك المرتبة حتى السلب فيها
يستتبع الارتفاع الى ارتفاعهما بل نقيضه ليس الا السلب المقيد وهو سلب الوجود فيها ومن المعلوم انهما غير صالحين
للارتفاع فمن جوز ارتفاعهما فقد اعترف بتحقق احدهما من غير شعور لانه اذا قيل ان الوجود ليس في المرتبة فقد تحقق
نقيض الوجود فيها هو سلب المقيد مع ان القول بعدم استحالة الارتفاع في المرتبة ممنوع لضرورة استحالة

مطلقا في اي ظرف كان كيف وارتفاع النقيضين مستلزم لاجتماعهما والاجتماع مطلقا محال وليس
فيه خصوصية ظرف دون ظرف فالارتفاع ايضا كذلك قوله واما التمسك اه حاصله ان المجيب قد تشبث
على حيث اخذ العدم المقيد وحكم بارتفاع المرتبة عنهما وليس كلا منافيه لان العدم المقيد ليس بنقيض للوجود
المقيد وانما النقيض عدم المقيد فح لا رجوع الى ارتفاع المرتبة عنهما بل ذلك راجع الى ارتفاع المرتبة عن احد
النقيضين وعدم ارتفاعهما عنه وذلك محال بالضرورة والقول الفيصل ان النقيضين ان اريد بهما قضيتين
احديهما موجبة والاخرى سالبة كما هو المتبادر فلا شك في استحالة ارتفاعهما وان اخذ النقيضين العدولية
فلا باس بارتفاعهما عن المرتبة لان عند عدم الموضوع الوجود وثبوت سلب الوجود كلاهما مرتفعان الا ترى ان
زيد المعدوم كما لا يثبت له الكاتب لا يثبت له اللاكاتب ويكون حاصل قول المجيب على اختيار الشق الثاني
ان اللازم من القول بتعرية مرتبة المعروض عن العوارض هو ارتفاع ثبوت الوجود وثبوت سلب الوجود عنه
وهو ليس بمحال لان عند سلب المرتبة كلاهما غير ثابتين لها والمحال الذي هو ارتفاع ثبوت الوجود وسلبه سلبا محضا
ليس بلازم لان ذلك السلب ليس من العوارض حتى يلزم من كون ذلك العدم في مرتبة المعروض الخلف وليس الجواب
الثاني جوابا مستقلا حتى يرد ما اورده المحشي المدقق رح بل المجيب انما اجاب بالجواب الاول بتقرير آخر فتدبر

فان قلت التقدم عند القوم منحصر في التقدمات الخمس المشهورة وتقدم المعروض على العارض ليس شيئا منها فلا
يكون مقدما على العارض اما التقدم بالزمان والتقدم بالشرف فظاهر لان التقدم بالزمان عبارة عما لا يجتمع المتقدم
مع المتاخر في زمان ولا شك ان هذا التقدم غير متحقق في المعروض والا يلزم خلاف المفروض لان تقدم المعروض
يقتضي ان لا يوجد عارض ما في مرتبة وجوده في زمان هو متقدم لا يعرى عن العارض والتقدم بالشرف ايضا منتف المتاخر
ههنا لاستدعائه الوجود واما غيرهما فلان التقدم بالطبع تقدم بحسب الوجود لانه عبارة عما يتوقف وجود
على وجوده توقفا ناقصا فهو انما يكون بين الشيء وعلته الناقصة وليس تقدم المعروض على العارض كذلك والا
يلزم التسلسل او الدور كما هو ظاهر والتقدم بالعلية تقدم بحسب الوجوب وهذا التقدم من جهة العلاقة العقلية

اللتی بین المستجمع لشرائط التاثیر و بین معلوله فظاہر ان المعروض لیس فاعلا مستقلا بالتاثیر و

التقدم بحسب الرتبۃ ما یصح فیہ ان یکون المتقدم متاخرا او المتاخر متقدما و لا یصح تاخر المعروض عن

العارض قلت ہذا التقدم وراء تلک التقدمات الخمس کما صرح بہ المحقق الطوسی فی نقد التنزیل

وقد عبر الشیخ فی الہیات الشفاء عن ہذا التقدم بالتقدم بالذات و بعضہم عبر عنہ بالتقدم

بالماہیۃ والقوم انما الحصر والتقدم الذی ہو بحسب الوجود و لیس فی ذلک التقدم کذلک بل بحسب نحو الذات

مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم وقد اجاب بعض المحققین ہو العلامۃ الدوانی عن کون العلم جوہرا

وکیفا بان عدہم العلم من مقولۃ الکیف لیس علی الحقیقۃ لان الجوہر والعرض من اقسام الموجود الخارجی

والصورۃ العلمیۃ باعتبار کونہا علما لا یمکن ان تکون موجودۃ فی الخارج فتکون خارجۃ عن المقسم بل

علی طریق المسامحۃ و تشبیہ الامور الذہنیۃ بالامور العینیۃ اللتی من الکیفیات الحقیقیۃ فی الافتقار الی

الموضوع و عدم انقسامہما مثل انقسام المقادیر والامتدادات و عدم اقتضاء النسبۃ کسائر النسبیات

فاطلق علیہا الکیف تشبیہا لہا بما ہو موجود فی الخارج کیفیۃ حقیقیۃ و ہذا کما تراہ خال عن التحصیل

لانہم ذکروا مقولۃ الکیف وقسموہا الی الکیفیات النفسانیۃ وعدوا منہا العلم و غیرہ فبعد تسلیم نوعیۃ

الاقسام المندرجۃ تحتہا القول باندراج البعض علی سبیل التحقیق و بعضہا علی طریق المسامحۃ لا یخلو

عن بعد و بعید عن التحقیق لانہ یوجب ان لا یکون صورۃ الکیف کیفا مع ان التحقیق حصول الاشیاء بانفسہا

ہذا و اجاب بعض الافاضل و ہو شمس الدین الخضری عن ذلک الاشکال بان العلم کیف بمعنی العرض

العام ہو اعم من المقولۃ اذ الکیف یطلق علی معنیین احدہما الذی ہو المقولۃ معناہ ماہیۃ اذا وجدت فی الخارج

کانت فی موضوع ولا یکون تعقلہا موقوفا علی تعقل الغیر ولا یکون فیہا اقتضاء انقسام المحل بانقسامہا

ولا اقتضاء النسبۃ و بہذا المعنی مباین للجوہر غیر صادق علی الصورۃ الجوہریۃ الحاصلۃ فی الذہن و ثانیہما

الکیف الذی ہو عرض عام و اعم من المقولۃ ہو بمعنی انہ عرض موجود فی موضوع بحیث لا یکون تعقلہ موقوفا

على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وبهذا المعنى ليس مباينا لشيء من
المقولات في الذهن فلا ضير في صدقه على الصورة الجوهرية الحاصلة فيه ولا يخفى عليك ان ذلك الاطلاق
لم يوجد في كلامهم وما ذكر الشيخ الا للعرض معنيين احدهما الموجود بالفعل في موضوع وثانيهما ما من شأن وجوده
الخارجي ان يكون في موضوع ولا يلزم من انقسامه باحد المعنيين الى تسعة اقسام انقسامه الى الاقسام المذكورة
بالمعنى الاخير ايضا وبعد التسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة
في الذهن من الاضافة المخصوصة كابوة زيد مثلا اذ لا يصدق عليها الكيف بمعنى العرض العام ايضا لانها بنفس
حقيقتها تقتضي النسبة فكيف يصدق عليها عدم اقتضائها لها وكذلك الصورة الحاصلة من المقدار المتشخص كذراع
من الجسم مثلا لا يمكن عليها صدقه لاستدعائه بالنظر الى ذاته القسمة فكيف يتصور فيه عدم استدعائها الا
ان يتصرف في معناهما ويقال ان الاضافة عرض لا يعقل عروضه لموضوع في الخارج الا بمقايسة عروض عرض
آخر لموضوع آخر فيه والكم عرض يقبل القسمة بالذات اذا فرض موجودا في الخارج ولا ينافي الاضافة والكم
بهذا المعنى للكيف العرض العام لكن يرد عليه ان الشيخ عد العلم من مقولة الكيف فلا يصح حمله على الكيف بالمعنى
الآخر فلا بد من القول بالمسامحة كما قال العلامة الدواني رح وحينئذ لا حاجة الى ايراد معنى آخر فافهم وانا
اقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق في الجواب عن الاشكال الثاني ان الاشياء اذا حصلت في الاذهان
فبعد حصولها فيها يحصل لها وصف وهو ليس بحاصل لها وقت كونها في الاعيان مغاير للصورة تغايرا ذاتيا
ان المنكرين للوجود الذهني ايضا قائلون به ويسمونه الحالة الانجلائية متحدة معها اتحادا عرضيا ولذلك
يحمل ذلك الوصف عليها فيقال مثلا الحقيقة الانسانية الحاصلة في الذهن انها صورة علمية وعلم ولا شك
ان المحمول في تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه بتقدير كونه موجودا في الخارج
ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود الذهني والخارجي فلا يكون عين الذات
ولا جزءا لها وانما يكون خارجا محمولا عليها وعلى هذا فهذا الحمل حمل عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان

حملا عرضيا فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن عارض له بمعنى الخارج المحمول هو ليس الا من مقولة
الكيف ليصدق رسم الكيف عليه وما وجد في الذهن من الصورة الحاصلة عرض لانه موجود في موضوع وحال
فيه تابع للموجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية النوعية فهو ان كان كيفا فذلك ايضا كيف وان كان
جوهرا فذلك ايضا جوهر وهكذا الصور سائر المقولات فالشيء الواحد لا يكون جوهرا وكيفا لان الجوهر هو الصورة
الحاصلة والكيف هو الوصف العارض المعبر عنه بالحالة الادراكية واطلاق العلم على الحاصل في الذهن ليس
اطلاقا حقيقيا بل من قبيل الاطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان فالعارض
ليس الا عرضا ومن مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضا وتابعا للموجود الخارجي هذا ولقد اطنبنا الكلام
في هذا المقام اذ ههنا قد تحيرت الافهام واختلف الاقوام وزلت الاقدام اورد على ذلك التحقيق ان
هذا الوصف اما وصف انتزاعي فلا يصلح لكونه علما ولا يصح عده من مقولة الكيف لانها امر عيني واما انضمام
فهو اما قايم بالصورة فيلزم كونها عالمة دون النفس واما قايم بالنفس فحينئذ لا يكون من عوارض الصورة
كما زعم يوجد في النفس امران الصورة الحاصلة وهذا الوصف فهو بعينه مذهب العلامة القوشجي وحينئذ
يرد عليه الاشكالات الواردة عليه ولك ان تجيب باختيار الشق الثالث وتقول ان المحشي المدقق رح
مصرح بان هذا الوصف محمول على الصورة كحمل الكاتب على الانسان فيكون متحدا مع الصورة قايما بالنفس
في ضمن قيام الصورة بها اذ المحمول على الامر الحال حال في محله في ضمن قيام الحال كما صرح به الرئيس في الشفاء
ويكون له نسبة عرضية الى الصورة ايضا كنسبة عروض احد العارضين لشيء واحد الى الآخر مثل المتعجب
والضاحك بهذه العلاقة يحمل كل واحد منهما على الآخر حملا عرضيا ولا يرد عليه ما اورد على العلامة لان
جوابه مغاير لجوابه بوجهين احدهما ان العلامة انكر حلول الصورة والمحشي معترف به وثانيهما ان العلامة قايل
بان الوصف موجود بوجود مغاير لوجود الصورة والمحشي قايل باتحاد وجودهما اتحادا عرضيا وايضا يشكل
عليه ان ذلك الوصف ان كان محمولا على الصورة متحدا معها في الوجود كما قال فيرجع الاشكال الى ان الكيف

محمول على هذا الوصف والوصف على الصورة فيلزم كون الصورة كيفا مع انها جوهر فلا معنى لكون العارض
من مقولة الكيف والمعروض من غير مقولة كان وبجاب بان حمل الجوهر عليها حمل ذاتي وحمل الكيف
حمل عرضي ولا استحالة فيه بل هو ظاهر لان حمل الوصف على الصورة ما كان الا حملا عرضيا فيكون حمل ذاتياته
ايضا كذلك وليس الكيف مقولة بالنسبة الى كل ما يصدق هو عليه حتى يلزم استحالة اندراج شيئ واحد تحت جنسين
بل مقولة وجنس بالنسبة الى كل ما يصدق عليه صدقا ذاتيا الا ترى ان الجوهر صادق على فصول الجواهر صدقا عرضيا
لا ذاتيا والا يلزم التسلسل في الفصول والكيف صادق على فصول الكيفيات بذلك الحمل الا انه لقائل ان يقول
ذلك كان كافيا في الجواب لا حاجة الى ابداء الوصف بان يقال ان صدق الكيف على الصورة صدق عرضي
وصدق الجوهر عليها صدق ذاتي وذلك دافع للاشكالين بلا مرية وايضا بقي ان الكلام في العلم الذي هو منشأ
للانكشاف وذلك الوصف ليس متحدا بالذات مع الصورة بان يكونا مع كونهما حقيقتين متغايرتين متحدتين وجودا
لانه محال بل اتحاده معها انما يكون اتحادا عرضيا بان يكون للصورة وجود بالذات وللوصف بالعرض فحينئذ
يكون هذا الوصف امرا انتزاعيا لا انضماميا وهو باطل لان الانتزاعية مناف لكونه من مقولة الكيف كما زعم
اذا المحشي قائل بدخول الانتزاعيات تحت المقولة في بعض الحواشي ويعضده عد الشيخ الزوجية والفردية من الكيفيات
المختصة بالكميات وعد السرعة والبطوء من الكيفيات العارضة للحركة بل لانه يكون مفتقرا الى منشا صحيح
يكون مصداقا للعالمية وما هو الا الصورة فهي العلم حقيقة فعاد الاشكال هذا آخر المقال والله تعالى
اعلم بحقيقة الحال قد وقع الفراغ من هذا الجمع والتاليف للعبد الضعيف الراجي رحمة ربه القوي في على
محمد ارتضا الصفوي تاب الله عليه في شهر محرم الحرام سنة الف ومائتين وثلثين

من هجرة سيد الانام عليه وعلى آله افضل
الصلوة والسلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی انطق النفوس الناطقة بالمنطق الفصیح وجعل لها علم المیزان آلة التبیین
والتوضیح والصلوات المتوالیات والتسلیمات المتتالیات علی افصح الفصحاء من العرب
العرباء محمد خاتم المرسلین والانبیاء وعلی آله واصحابه الذین بهم طلعت نجوم الهدایة والاهتداء و
بعد فلما کانت الحاشیة الزاهدیة علی الرسالة القطبیة فی غایة الصعوبة والعسر بحیث لا ینحل دقایقها
الا الواحد بعد واحد فی کل الآوان والعصر ثم شرحها استاذ العالم الشیخ الاعظم العالم المحقق الفاضل
المدقق الکاشف لدقایق المعقول والمنقول العارف بحقایق الفروع والاصول الماهر النحریر الغطریف
صاحب التوالیف والتصانیف منبع الآثار والبرکات مجمع المراتب والکمالات السابح فی بحور
الفنون جلها السابق فی مضمار الفضایل کلها تحریره اللطیف یفرح الثکلان تقریره المنیف یبهت
السحبان اعنی سیدنا واستاذنا وشیخنا افضل العلماء بالعرفان جناب مولانا ارتضا علی خان
قاضی القضاة للممالک المحروسة المتعلقة بحکومة المدراس حماه الله تعالی بعدل سلطان المسلمین عن
الالتماس والاندراس شرحا شافیا وکشف غطاءه کشفا کافیا واغنی عن جمیع التعلیقات
وحواشیها غناء وافیا لازالت شموس فیوضه وظلال جلاله الی ابد الآباد بالنبی وآله الامجاد
فصح بیواقیت الطبع والارتسام وحلی بجواهر الختام بکمال الانتظام فی المطبع المفید للناس
الواقع فی معمورة المدراس باهتمام العبد الضعیف المنغمس فی بحر الاثم الوافر المدعو المشتهر
بغلام قادر غفر الله ذنوبه وستر عیوبه بفضله العمیم وبفیه الکریم سنة ۱۲۶۶ ست وستین بعد الالف ومأتین من
هجرة الرسول الاکرم صلی الله علیه وعلی آله واصحابه
وسلم الکاتب لهذا الکتاب
المستطاب المسمی بمحمد قاسم سرنام

المزیل لاغلاط الحاشیۃ الزاہدیۃ علی الرسالۃ القطبیۃ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴	۸	بن اسلم	بن محمد اسلم	۲۷	۱۶	فلیس	فلیست
۵	۹	مصداق	مصداق	۲۸	۳	المسمات	المساواۃ
۸	۵	المساواۃ	المساواۃ الا المساواۃ	۲۹	حاشیہ	متعدل	متعددۃ
۱۰	۷	لیست	لیس	ایضا	۶	لترکیب	لترکیب الجوھر
۱۱	حاشیہ اولی	لا بمعنے	لا بالمعنے	ایضا	۷	الا ان یاول	الا ان یاول
۱۴	۵	داخلا	داخل	ایضا	۱۹	الحضوری	الحضور
ایضا	۱۱	الاضافۃ	الاضافیۃ	۳۰	۹	فعدم العقل	فعدم الاقل
ایضا	۱۵	ان یکون	ان یکونا	ایضا	۱۷	لا ایراد	لا یرد
۱۵	۹	بالعلم	من العلم	۳۱	۲	کل	کل
ایضا	ایضا	ایضا کعلنا	ایضا کعلمنا	ایضا	ایضا	ہذا الادراکات	ہذہ الادراکات
ایضا	۱۲	بالحادث	الحادث	ایضا	۳	ہو	ہی
ایضا	حاشیہ ثالث	مشعرا	مشعر	ایضا	ایضا	ادراک غیر	ادراکات غیر
۱۶	۵	ویلزم	و یلزم	۳۲	۱۰	لا یتمیز	لا تتمیز
۱۸	۱	مبدا	مبدأ	۳۳	۸	ان ان یکون	ان یکون
۲۰	۴	ولوکرہ	ولوکرہ	ایضا	حاشیہ اولی	بہ بطلانہ	ببطلانہ
ایضا	۱۰	الی ان حضورہا	الی حضورہا	۳۵	۹	عن السلب	عن سلب
۲۱	۴	المدرکۃ	المدرکۃ	ایضا	۱۳	لا یلزم	لا یستلزم
ایضا	۸	وکذا النفس المجرد	وکذا النفس المجردۃ	ایضا	۱۴	الذی	الذی
۲۲	۱۱	عن	عن	۳۶	۱۳	تقل	یدل
ایضا	۱۴	تعلقہا	تعقلہا	۳۷	۱۲	زدیادۃ	زیادۃ
۲۳	۳	لترکبہ	لترکبہا	۳۸	۲	ان تتوجہ	ان توجہ
ایضا	۱۲	غایتہ	غایۃ	۳۹	۲	عبارۃ عن	عبارۃ عن
۲۴	۱۰	لصفاتہا	بصفاتہا	۳۹	۴	غیر واقف	غیر واقف
ایضا	حاشیہ	متحدہ	متحد	ایضا	۱۲	کل ذات	کلذات
۲۵	۷	اخری	اخری	ایضا	ایضا	یمنع	یمنع
ایضا	۹	کما ہو مشہور	کما ہو المشہور	۴۰	۳	قال فی الحاشیہ	قال فی الحاشیۃ

صفحه	سطر	غلط	صحیح	صفحه	سطر	غلط	صحیح
ایضا	ایضا	علی تقدیر الثانی	علی التقدیر الثانی	ایضا	١٦	یدل	بدل
ایضا	٦	زمان	زمانا	٥٥	٨	المتنزعیة	المنتزعة
٤١	٦	حقیقة	حقیقته	٥٦	٢	زید موجودا	زید موجود
٤٢	١١	بهذ	بهذا	٥٨	١٤	اذا	اذ
ایضا	١٥	اذا	اذ	٥٩	١٥	الموجود	الوجود
ایضا	١٨	حتی	حتی	٦٠	٤	فی بطلان الازالة	فی بطلان الازالة
٤٥	١٥	قبل	قبل مستدلا	ایضا	١٤	یحر	یجوز
٤٦	١	یقبل	تقبل	ایضا	١٢	فلذلک	فلذلک
ایضا	٧	لایترکب	لاتترکب	٦٢	١٢	محووضة	محوضة
ایضا	١٦	للغروض	المفروض	٦٣	٩	قوله	قوله
ایضا	١٨	لیس	لیست	ایضا	١٠	وبین	وبین
٤٧	١	العدالکثیر	العدد الکثیر	٦٤	١٦	بالدلایل والبراهین	بالدلایل والبراهین
ایضا	١٠	الاجتماع	لاجتماع	٦٥	٤	للعورة	للصورة
٤٨	٩	فلابد	فلابد	ایضا	١٧	موضع	موضوع
ایضا	١٠	آن	ان	ایضا	١٩	افاعلیها	افاعیلها
٥٠	٢	امور	ان الامور	٦٦	٨	اجدیها	احدیها
ایضا	١٩	وبهو	وهو	ایضا	١٠	مراد مهم	مراد هم
٥١	٩	اذا	اذ	ایضا	١٧	داخل	داخلا
٥٢	٣	ینتفی ینتفی	ینتفی	٦٧	١	اشهرنا	اشرنا
ایضا	٤	فسناد	فساد	٦٨	٣	ستیخ	شیخ
٥٢	١٢	عن المجموع	عن مجموع	ایضا	ایضا	لاجنبیة	لاعینه
ایضا	١٥	المتی	التی	ایضا	١٦	نفسه	نفس
٥٣	٢	جمیع	جمیع	ایضا	ایضا	بمقید	بمفید
ایضا	٤	اخترنا الثالث	اخترنا الشق الثالث	ایضا	١٧	احدلما	احدهما
ایضا	ایضا	عبارة	عبارة عن	٦٩	٢	ووصف	وصف
ایضا	١٣	الموقوف علیها	الموقوف علیها	٧٠	٦	لایصح	لایصح
٥٤	٣	ناقضة	ناقصة	ایضا	٩	المذکور	المذکور
ایضا	٥	الزواید	الزاید	ایضا	١١	والا	والا

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۷۱	۶	الثابتة	الثابت
ایضا	۱۷	المزیل	المرتبة بل
۷۲	۵	ارتفاعها	ارتفاعها
۷۳	۳	الخمس	الخمس
۷۴	۱۶	للحقیقة	للبقیقة
ایضا	ایضا	الخفا	الخفا
۷۵	۲	یصدق	لصدق
ایضا	۱۴	اذا	اذ

